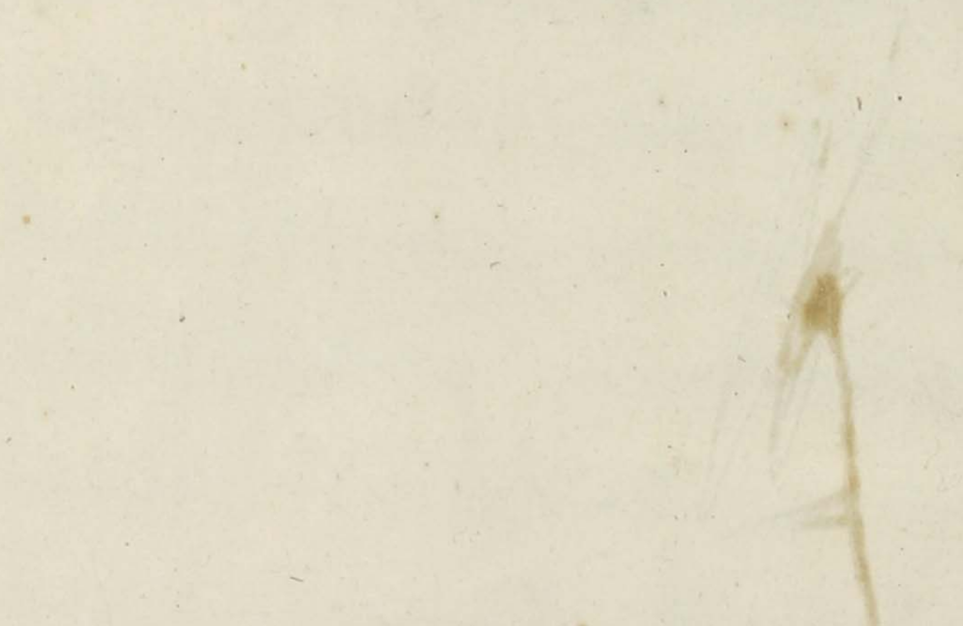




بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الرابع في الأدلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به
الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهي اقسام يذكر
في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به
بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات قانون معنى كون ما يستقل به العقل
وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك
دليل حكم الشرع انه كما يتبين عندنا معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب
الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين
الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وريبة ان العقل يدرك
الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها
من حيث يستحق فاعله كذلك الذم وان لم يظهر من الشارع خطاب فيه ويظهر عنده الحسن
والقبح في المواد المختلفة بآثارهما المترتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك ان شيئا حسنا
لا يرضى الله بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبيحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز
الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه
الافعال مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم في بعضها ومما لا يرضى

بفعله

بفعله في يوم يلتقي كما يعنون اللوازم وانها انما يستحق بها عن الله تعالى الجزاء ان اخبر
فخير وان شرا فشر ولا لازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فما كان الرسول
الظاهر يبين احكام الله ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم عقله بوجود
المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع للعالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلم
على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك المودعي الذي ائتمنه على بعض عباده سيما اذا كان
ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك رده اليه ويجازي العبد القوي
الرقيق بمواظبته على عبده الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهيا عن الظلم
وامرا برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لا حكم العقل بمؤاخذة الله تعالى
وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام
شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهم بعض المتأخرين تبعا لبعض العامة من ان
حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم
حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فمبني على الغفلة عن مراد القوم
من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل الحسن
والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على ان يلزم من ذلك
ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما
به يثاب ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقع بعد ما
ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انما

موضوع المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون
من جملة ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه فلا بد ان يكون مما امر به فان استقل
العقل بادراك الحسن والقبح لا فاعل في توقفه على شرط او زمان او مكان او وضع تقييد
شيء من المذكورات فنحكم بان الشرع ايضا حكم به ايضا كذلك لان الله تعالى لا يأمر بالقبح ولا ينهى
عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر فلا يبقى ان الثواب
والعقاب انما هو مبنيان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحققان الا
بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتها وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب
فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب
اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك
الطلب بلسان العقل نظيره ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الالهام من دون نزول
وحي من جبرئيل ع واتيان كلام وامثاله فتبوا انه اطاع الله حتما فالعقل فينا نظير الالهام
فيه ص والقول بان القدر الثابت من الادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما
حصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا
الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احد احدا من المعصومين ع وحكم
بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد
الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف
يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد

من المناقشة

من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل والا ... والقدر

حينئذ بان دعوى ذلك بعيدة عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك اذ لم يرد

دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فادعاه بلا دليل فكيف نكذبه بمجرد

لا يمنع تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم لك

لا يوجب نفي الحكم رأسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بما ادى

منه قطعيا كان او ظنيا وصعد ورفع خطاه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان

فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كل ما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل

على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء يحكم العقل موافقا له

وذلك لان الحكيم العادل الذي لا يفعل القبيح لا يفعله عند القبيح وترجيح المرجوح بلا

مرجح محال فتعيين الوجوب مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان

لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك الجهة

علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرها

فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي علة لحكم فيه مثل ما حكم به لسان الشرع

وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه تعالى يأمر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي

ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون

المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم فالمصلحة انما هو في الامتحان لا في الذبح

مع ان الانبياء امر مخصوص للامتحان وايضا فرق بين امر احد عبيده لمقتضيه ومصلحة معينة

...بيح بلا مرجح في اتيانه وذلك الامر للامتحان وعدم ارادة اتيانه الا بدليل الالتزام

...نهما وبالجملة العقل تابع لما افاده الشرع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو لمصلحة الفعل

...على طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث

الامتحان وهكذا واما العكس اعني كل ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران

احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس

او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل يدرك على انه مطلوب الشارع ومراده

ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول

ويعاقبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه وارادة منا قطعية

او مؤكدة بعنوان الالزام وغيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون

عند اهله لاجل مصلحة بلا دخلها في ذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم

عند اهله في شأن هذا الذي ادرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر

هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا

للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية

ان من ادلة الكلام الشرعي هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل

كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف

على الله تعالى وتفسيرهم اللطف بما يقرب عن الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف

ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية

من المعصومين ... على الاقتصار ... عند الامام ...

مراد الله تع

من ان الله تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد [illegible] والصدق
والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح واشباه ذلك
فاللطف انما هو لمعاضدة للعقل بالنقل حتى يحصل به البيان ويثبت به الحجة [illegible] على
الفهم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض سخيفة لا يليق لكنها مما لا بد من [illegible]
عنها [illegible] امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على
التعذيب انما يقع بعد بعث الرسل وتبليغه فلا يكون حاكم العقل بوجوبه او حسنه واجبا
شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب
والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعليته الجزاء واعترض عليه
بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز للمكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخبار
الله بذلك فلا تجويز فلا وجوب وفيه ان هذا انما يتمشى في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب
الشرعي مثلا ما يوجب فعله للثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة
واخبار الله تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل فلا اطاعة ولا مخالفة فلا وجوب ولا حرمة
وقد ظهر ضعفه مما مر من ان العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل ونهانا فيحصل الاطاعة
والمخالفة ولا ينحصر ذلك في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته ودلالة الآية على نفي التعذيب على الاباحة
فيه منع ظاهر وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله والانتقال من ادراك العقل
الى ما هو الموجود عند اهله مصداق الاطاعة والمخالفة اظهر فيحصل في بعث الرسول هو بعثه
الى البيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ومقلدي بيانه من حكم

العقل فهو بعيد جداً الا نرى انا نثبت كثيراً من احكام الله تع بالاجماع مع انا لا نقول
بان اهل البيت بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راى المعصوم وحكمه المعلوم
لنا لا من العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وقال استخراج
العقل بحكم قال استخراج اتفاق العلماء آلة فالتحقيق في الجواب عن الآية انها من قبيل قوله تع
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفساً الا ما اتاها ولا
تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل
فاكتفى في الآية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى نتم الحجة
ولا ريب ان صح ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول اعم من الرسول الباطن
كما ورد ان الله تع حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان
الآية ظاهره الحق كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش
في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض
انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع
فاذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور وفي خطائه ظنه بل استقلاله في بعض الامور بديهي
لا يقبل التشكيك وصنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف
والعقائد لما دل عليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها
تشمل حالة الفترة ايضاً بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة
على العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرها مثيرا ان حال التعذيب على عبادة الاوثان

مثلاً

مثلا يوجب لما التعذيب على الأعمال فان الاعتقادات ليست بأسرها بل كل المقد
منها هو النقل الذي هو من مقدماتها والتخلية والاندراج النظامي وان علم كونها فطنا
ووقع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على ...
من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين مع وجوبها ... اعلم
بل يوجب المحجوج وثانيها الأخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف الا بعد
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان الله يبين ما يصلح للناس وما
يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان
على الله يحتج على العباد بما آتيهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب
فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها وقطعية
الجواب عنها كما قدمناه فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا منع للتبليغ بعد
ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتأييد وتأكيد لكونه عظة الواعظين
في التكاليف السمعية التي صار كثيرها من ضروريات الدين مع ان البينة اعم من الشرع
والتعليل يفيد انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا في ما لا يدركه العقل سلمنا الدلالة
لكنها مخصصة بالأدلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد
بين الله ثم كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصالح والمفاسد بنحو
في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركها العقل في غير ما يستقل به واما الروايات الآخرة ففي
على خلاف مطلب المورد اذ لم اذ الظاهر مما اتيهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور

في خبر من [illegible] الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل

و[illegible] ب ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف

وا[illegible] والا مثل قد تم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما

[illegible] فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدرك العقل

[illegible] ما من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل مناهي العقل وقد ذكر بعضهم

في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها

ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي

وان كان محذورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية

لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم

بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه والثاني انها انشاء لحكم ما

لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك

العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول ايضا انشاء للحكم فان المنع عن الحكم

بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يؤول به الا بيان الاصطلاح

وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله

ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان

قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى

اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني

بيان

بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح ... الى ...

الواقعية لانه لا يصح جعله مغيا بغاية وبل فقد كلمة حتى وان احتمل ...

على انها حتى يظهر له خلافه فلا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجح ... الاول ...

اخر فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التأويل وقد عم مطلق ...

ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فلا بد كه عفوا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع

ويرخص فيه كما بيناه سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح فقد عرفت فساده ولو

كلامنا على فرض ادراكه فيخصص الحديث بما لا يدركه العقول او نعم النهي فان قلت ان

اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح

النفس الامري قبيح في نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ريب ان

في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد مفاسد فكيف يحكم الشارع بالرخصة

في جميعه قلت بعد ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى

عن المخاطبين بما يفهمون بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال للبحث

فراجع ثمه وما يوافق هذا الحديث من رخصة تعاطي ما فيه حلال وحرام حتى تعرف الحلال

بعينه ورخصة اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين ورخصة اكل طعام اهل الكتاب

من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح

قد يكون بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص

والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرهما وقد يتدارك تاثير السمية بترياق

الانبياء من ... التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله الظاهر به وثانيها ان اصحابنا
والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف يعني ان انضمام التكليف الشرعي
بالتكليف العقلي وتواردهما معاً لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما
يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه نص الشرع
نص لعدم اللطف قبيح اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ممنوع اذ كثير
من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضاً لطف في المندوبات العقلية
او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفى في اللطف بالتكليف السمعي لو لم يستقل به العقل بنفسه
التكليف العقلي كما سيشير اليه قدس سره نعم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب
كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح مجرد عدم
شيء من الالطاف فسلمناه ولكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده
مع التكليف العقلي وانتفاء المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية بدون ذلك
كلها
ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذلك سائر التكليفات السمعية
لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف
البالغة ومع ذلك فان النبي متابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف في الترغيب
والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق حكم العقل كان العقل مقبوله فلان العقاب
الى آخره ان اراد عدم نص خاص اصلاً منعاً فرض التسلم اصل المسئلة فسلم ولكنه لا يقتضي
على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به

العقل

العقل فلو وجد تم وكذا اعلام جواز العفو ح تم ثم اعلم ان ما ذكروه من حكم [illegible] العقل
بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان [illegible] يدرك الحسن والقبح
كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه [illegible] على طريق الايجاب
الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حاله بالضرورة كالصدق النافع والكذب
الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها لا يدرك
العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم
بعد التنزل والماشاة ناظروا مع القائلين بان الاشياء الغير الضرورية للتعيش
كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود
النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف
القائلون بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب آخرون الى الحظر وتوقف بعضهم
وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية
ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق
عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلا كان متفقا
عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك
في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل
الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه
بالاباحة بالاتفاق مما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا حاجة ولا داع ووضع الخشب

والنبات الغير الذي لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عدّوا امثلة التنزل
[illegible] منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقاً
بل بوجوبها لان [illegible]ها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي للغرض الخالق من خلقه
ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر
ما في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان
ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك
العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل
ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى آخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة بعض افاضل
من تأخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة
المفسدة العاجلة والآجلة وللاذن من الله تعالى في التصرف معلوم عقلاً لان ما يتصور
من جانبه من المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير
والاستضاءة بضوءه والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد
فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يترتب عليه ذم واحتمال
حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف
الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول
توقف في ادراك العقل فان هذا الاحتمال البحت الذي لا منشأ له ولا امارة
عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من يتوقف

في المأكول

نحو الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه وللخوف نحو من المتوقع
يقطع اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المصلحة
في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا لم يثبت الا بانه
تصرف في تلك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مصلحة اخرى ايضا وكلامه فيه ايضا لانه
مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير بغير معلوم عقلا ولا نقلا وكذلك مطلق الغير
في الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان حاصل الجواب بعد ما استدل على ادعائه
بمثل ما ذكرنا انه لكن يبقى شيء وهو ان الحكم فيما نحن فيه لا يجتمع مع قولهم انه
مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك
الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن
ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء او مجردة
عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتم انتهى
اقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له
با ذن
لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعانه في شيء لامكان ان يقال سلم الورود ومنفعة
جهة
فيهما وكل ما هو كذلك محسن بحيث لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فكذا علم
كان
بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار ملاك
حسنه
العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل
او قبحه بدليل مختص به بان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني ما تقدم

فهو قوله ان سم الورد منفعة ما دون فيها آه ومثال الاول ان يقع سم الورد فيه
المنفعة الثلاثة يعني مثل تقاريب القطاع وكلما هو كذلك فهو حسن وفيه ان هذا
القياس في المباح لا يتم الا مع انضمام كونه ما دونا منه وبعد ضم كونه ما دونا فيه
لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد
في غير المباح مثل ان يقع في رد الوديعة فيه حسن خاص وهو حفظ العرض مثلا
وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف سم الورد فانه يقع فيه ان سم الورد موجب المنفعة
ما دون فيها وكلما هو كذلك يحسن فهو حسن فهو مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع
وتعميمه وتخصيصه لا يجدي طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون
الآخر مع صحة القياس والشاهد وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين علم
حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه محبوبا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف
الحيالة يعني ان حكم العقل بحسن سم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما
مجهول الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهول الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا
ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه
منفعة ما دون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه
يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كونه
مقتضى دليل المباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر
الحال واغماضا عن الاحتمال فقد يتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشارع

بعد البحث

فبعد ذلك بالحجة فيظهر الخلاف ونعلم ان الحكم السابق انما كان حكم المجهول الحكم
قلنا هذا الكلام سار في جميع المطالب المعلومة عند المناظرين فكثيرا ما يقام البرهان
على المطلوب بل وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم
العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليفنا
بهذا
في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادق الواقع ام لا نعم
الكلام يجري فيما لا نفي فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب
غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب
لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة مع علمنا ان في الاشياء قبل العلم باحكامها
تفصيلا حكم عقلي من حيث كونه مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا
بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك حصل من الغفلة التي اشرنا اليها
وبما ذكرنا ظهر انه فارغ عما تجاوزه ههنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام
لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بهما
لعقل
لا يفيد الا الاباحة والحظر فيما لم يظهر مفسدة او مصلحة فانه لا يمكن نفي الاحتمال
لعنا
واستشعارا سيما مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المفسدة مثلا
يكشف
وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون مفسدة فانه لا يدركها العقل ثم
عنها الشرع اذ ولا اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له بما نحن فيه بل بجميع
المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريد ان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل

يثبتان الاباحة والحظر النفسي الامر سابق كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا
استدل على هذا المطلب بمثل قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح
لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر الا انه لم يعلم المطلع
مباح ظاهرا او حرام واقعا ونظيره لك بالمنافي الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد بالشرط
والفاقد كما بيناه مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسألة اربعة الاباحة وهو مذهب
الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية وبعض
والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم
لها والمراد بالوقف انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف
والحاظر انه يجزم بالحرمة فكيف عند لاجل الحيرة والمتوقف يكف خوفا عن الوقوع في الحرام
ثم الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان
الفترة او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب جبل او مانع او نحو ذلك ولا يذهب عليك ذلك
علام خلو زمان من الائمة من نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولما ورد ان
جميع الاحكام صادرة عن الله وهو مخزون عند اهله فان من المعاني المحسوس ان ذلك ليس
بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام قد يختفي منهم بعد ما ورد
الاحكام الشرعية وقد يظهر لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم يدرك عقولنا حرمته او وجوب بعض
اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى بعد التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه
لا يجوز التمسك باصل البراءة او كان حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ثم ان القول

بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكم العقل على القول بالاباحة
والحظر انما يتم ان قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل
والاحسان لعدم الدليل على كون غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى ذلك
فيه قطعية من حيث عدم كون المضرة في حال الغيبة مانعا وان كان يمكن لكن دعوى
عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما يخصنا اليوم اعني بعد ثبوت الشرع
وبعث النبي ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا
مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وصار ذلك
كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعلامة مظنونا
لا مقطوعا به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي وورود الشرع
في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة
خالية عن مضرة لا يوجد له فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا
من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يبقى انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع
نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب
العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئيات تلك الكلية يصير من جملة ما يستقل به
العقل ومن ذلك ظهر ان ما يقال ان التكلم في هذه القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى
لعدم انفكاك ما يستقل به العقل عن الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل
ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا

الأصل وأي فائدة أعظم من ذلك ولا ريب أن الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل إذ ما يستفاد
من الشرع في هذا الباب لا يفيد إلا ظنا والتمسك به دليل، ولا دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه
في حجية الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره أيضا من الأدلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى
وأن راج المذكوران في أفراد ظن المجتهد فيما صدقها الأدلة الشرعية أيضا من الآيات
والأخبار في أصل الإباحة والاستصحاب وغيرهما كما ستعرف الحال في مواضعها إن شاء الله ولكن
إثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الأدلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الأحكام الفرعية
وهي الموضوع لعلم أصول الفقه والمرجع في استنباط مسائل الفقه بل هو شبيه بالمسائل
الكلامية كما ستعرفه إن شاء الله في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن أن يقال ظن المجتهد بالمسائل
الفقهية كما أنه يحصل من الأدلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الأدلة العقلية
وإذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك قبيل الكلام
في الاستصحاب وغيره أيضا فحاصل الكلام في هذا المقام أن الدليل العقلي إما حكم العقل بعنوان
القطع بما وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة أو حرمته كالظلم أو استحبابه كالإحسان
وهكذا ومن جملتها حكمه بالإباحة في المنافع الخالية من المضرة قبل ورود الشرع على
القول به أو حكمه بعنوان الظن مثل أن العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان
عند عروض الشك في زواله وبأن ما ثبت يدوم إلا أن يحصل الرافع فإذا ظن بقاء الحالة
السابقة إذ الوجوب السابق بسبب حصوله في الآن السابق وظن الضرر بمخالفة الحالتين
السابقتين ويحكم بعد ملاحظة أن دفع الضرر المظنون واجب بأن متابعة الحالتين

السابقتين

السابقتين واجبة فهذا هو الحاصر بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد او بعضها يفيد الظن
من حيث انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من حيث حكم العقل ولو كان حكما ظنيا
ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا وخصوص تردد
الظني من حيث العقل فالعقل اما ان يحكم في الموضوعات الخاصة صريحا قطعا كالعدل
والظلم فظلم وسم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من حيث عموم حكمه بقبح
تكليف ما لا يطاق وبناء عليه نفي الوجوب للوضوء على من فقد الماء والصوم على من
لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفسي الامري فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل
فحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنقل او عقل قاطع وهذا هو الاصل
المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكمه الظاهري كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان
في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة والظاهر ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف
فيه واما من حيث عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا كان ما ثبت ثبوته
محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون
واجب وهذا هو ايضا مما يثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب
الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فان المظنون حينئذ ارتفاع المنع والوجوب وثبوت الاباحة
مثل ما يثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مباني الادلة
العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروها مثل ان
عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها

كما يستفاد لك في المباحث الآتية انشاء الله تعالى **قانون** من جملة الادلة العقلية
اصالة البراءة ويعبّر عنها باصالة النفي والاصل مطلق في مصطلحهم على معان كثيرة
يرجع الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل للثلثة منها
الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حالة علم فيها عدم اشتغال
الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة
في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شك باشتغال الذمة وهذا
الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة
لا يكون الا بتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يقع
في مقابل دعوى الحرمة والوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل
ان لا تكليف الا بعد البيان او وصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع
فيما يحتمل فيه الحكم الحالي للاصل الموجب للتكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان
الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن
والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين اصلا برأسه
ودليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثالثا فالاول ما يسمونه باستصحاب النفي واستصحاب
حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم
الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة قسيما على حدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا
الاصل كما ان الاصل الآخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل

نوع من اصل البرائة وذلك لان هذا الاصل يجرى فى جميع الاحكام الشرعية واصل البرائة

مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بنحو آخر وهو ان يق ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات

الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهى ناظرة

الى تعلقها بخصوص ذمة آحاد المكلفين والحاصل ان نفى البرائة الثابتة للعقل ان يصير

من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا فينسب عدم الوجوب او عدم الحرمة

من جهتها الى الشارع فيق حكم الشارع فى المتنازع هو نفى الحرمة مثلا فى الواقع او

فى ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نعم يمكن

اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو ما

يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعى كما مر فى البحث الاول ويوافق مقتضى هذه القاعدة

من نفى التحريم او الوجوب مثلا لمنفى البرائة لا يقتضى ان يكون ذلك ناشيا من البرائة

بل انما هو من باب التوافق الاتفاقى وربما قيل ان عند التحقيق حال استصحاب النفى بل

الاثبات ايض فى موضع طرأت جهة حالة لم يعلم شمول الحكم الاول بها ايض انهما

ليسا امارة على شيء ولا يثبت بها حكم بل يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقها

لا ان حكم الشارع الواقعى هو عدم رفع ما يثبت بها اول وحينئذ فغاية الامر ان الاستصحاب

لا بد له على عدم الحكم من الشارع على الاقدر لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا ايضا

حكم منه فى الآن الثانى ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول

او من جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى ذلك الاخبار فى الغير ايض فلاحظها وكيف

... بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي نحن على صدد
بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه
... سنادا اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال
باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم باباحته قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة
اولا والثاني اما ورد فيه فصام صوم رمضان او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة في القسم الاول
انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل
يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء
مفسدة كامنة لا تظهر الا ببيان الشرع وان اصل ذلك لا يضر فلا بد لمن يدعي عدم اثباته
فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما
ما لا يستقل العقل بالحكم باباحته كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض
حال السجود فاصل البراءة منتج الى صحة الاول لو لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني
فينفي الفعل في الاول والترك في الثاني سكوتنا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد
واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة
فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما
انه يمكن في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا في الحصر
من اثباته بالعقل انما كان مستندا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد
فيه كصوم رمضان متعارضا ملتبسا فظان وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره

بعد

بعد اختياره حجية اصل البرائة في كتاب الاصول مط حقيقها في [illegible]

ووجهه ان الصلوة يقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى فنقل الينا

فتحصيل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى و

انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور

الشرع ووجهه عامل هينا من صدور جميع الاحكام على النبي صلى وكونها مخزونا عند الائمة

عليهم السلام وانه لم يبق شيء الا وصل حكم الله عنه ص ان مراد المحقق ان فيما يعم به البلوى

يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنه ص انما هو الاباحة اما بنفي تحريمه ولكنه

لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما بتقريره ان ما هو مقتضى الاصل بخلاف

ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكم الصادق عنه ص مخالفا للاصل ولكن لم ينقل الينا

لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية

وعلمه بالخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص

هو البرائة للزوم التكليف على الاطلاق لولاه وان المثمر في البيان هو البيان الواصل

الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لانتفاء

منه الامر ان وبالجملة الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البرائة فيما لم يبلغ الينا فيه نص

سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة واختصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة

وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقلي

القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل البرائة

[…]ين وما يلحق اخر الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف
[…]ى فيقولون فيه يتوقف او مردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف
فيه او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم
[…]ئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيقصدون انه محل التوقف عندهم
من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك
الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا تحمل على ذلك
اى على التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متوقفون في الحكم من حيث
الخصوص ثم يختلفون في حكم الواقع بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فالمجتهدون
الى البرائة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر
هو العمل على البرائة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق ره في اعتقاداته
في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة فالاعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها
مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق انه قال
ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن
فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الاكل ان يعلم بنص على
اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا
الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل
عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه

انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول [illegible] سبق

في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان

الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم

حتى يبعث رسولا اذ لا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاجتناب عن [illegible]

عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان فيلزم انتفاء الايجاب والتحريم والعجب

عن بعض الاعاظم حيث جمع في كلام بين الاستدلال بالاية باصل البراءة ومنع الاشكال

الوارد من جهة دلالة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفي

الايجاب والتحريم من الشارع فيستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام

الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام

بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة والاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان الاصل

براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق

الرجحان او المرجوحية ام لا ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة

والتقريب فيه يظهر مما تقدم ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وامثالها

من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق قده

في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي

ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عنانه

غير مقيد بوجوب من الشارع بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت

فيه وجب تجنبه الشارع وحجبه بتنبيه عنه والمراد من النهي في حديث الصدوق

اعم مما يتضمنه الواجب من النهي عن الترك وحمل الرواية على استفصال اطلاق الحكم الوارد

من الشرع حتى يثبت التفصيل او على ما لا يحتمل التحريم فائدة فافي او على ما يعم به البلوى

لحصول القطع فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة تاويلات بعيدة لا داعي الى ارتكابها

لضعف معارضاتها كما سيظهر لك ان شاء الله وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح من

حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا

عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة

في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في اوائل الفقيه ايضا فان رفع المواخذة عما لا يعلمون

ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه الكليني في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن

زكريا بن يحيى عنه ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع

تكليفه عنهم او وضع المواخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه

بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمواخذة

الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله ع الناس في سعة

ما لم يعلموا ونحوها ولنا ايضا قول الصحيحة عبد الله بن سنان رواه في الكافي في موارد

المعيشة عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام

منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه حكم الشرع اشكال بل الظاهر

فيما اشتبه موضع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان

حعلنا ما

جعلناها اعم من الفعل فيشمل مثل التتن في الهواء الذي هو طاهر [illegible] الا ان
ان المراد بالحل في الرواية هو الرخصة لا حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون
المقسم هو غير الاضطراريات لعدم اتصاف الحلال شرعا بها وقد يتسامح [illegible]
توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته في الحقيقة المتصف بها هو الفعل
المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف
بهما باعتبار الوقت والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات
ووقت الاضطرار وان كان حرام الاكل بالذات فما علم منه المتعلق او الحال او الوقت
ويعلم كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل منه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه
الرواية وامثالها فان اللحم منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت وبالحال كاكل
لحم غنم المملوك الغير الجلال ونحوه المذكى في خلاء المعدة ومنه ما يحرم اكله بسبب خلاف
احد المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على التخمة فاذا
علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف
بواحد من جهات الحرمة فالشاك في كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذا اللحم
المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع
واما يكون بسبب اشتباه حكمه الشرعي كالشك في انه داخل تحت اي القسمين اللذين
علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل
شرعي آخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم

الدليل يجب الغير اذا الشيء ولا في شيء آخر يتلازم بل هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة
تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم
الاستدلال بها على اصالة البرائة فيما لا نص فيه ويتوقف على ان معنى الحديث ان كل فعل
من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف
ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما
لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف
وما علم انه حلال لا حرام فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو
مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون
حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم الكلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم
باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال
والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري
المعين منهما فهو لك حلال فيقال ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق
المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا
فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز ان نجعله
مقسما لحكمين فنقول اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض
انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها
غير معلوم اقول وفيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه

خلاف

خلاف المتبادر من الرواية ايضاً بيانه ان خروج الاعيان التي لا تتعلق بها فعل المكلف

كالسماء وذات الباري تعالى مثلاً انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة

لا من جهة عدم اتصافه بهما معاً وعدم قابليته للانقسام اليهما وخروج الافعال الضرورية

لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف باحدهما ايضاً شرعاً وان كان يمكن اتصافه بهما

جميعاً لاجل انه فعل مكلف اختياري وخروج ما تعين حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما

وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به لتحقق ما لا يتخيل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه

ينقسم اليهما وبحسب النوع ان فيها نفس الامر او عندنا وهذا غير جار مع انه لا يصح لاخراج

المذكورات لان المراد من قوله فهو لك حلال ان يحكم له حلال ولا يتصور الحيالة في الحاجب

حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا يصح للاخراج واعتبار المفهوم المخالف الا بتاويل السالبة

المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا مورد على ما ذكرت من اختصاصها

بشبهة الموضوع ايضاً قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية

لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة والمكان الحرمة والحلية في الموضوع

مما ثبت في الجملة او اذهان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم

الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلاً فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز والاعتبار

المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكرنا في معنى الحديث يستلزم استعمال اللفظ

في المعنيين اذ قد تم حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه لابد ان يكون المراد منه حتى

تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى من الخارج من البقية

او غيرها الى هذا اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية
مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهر فيما ذكر وهو المعنى المنساق هنا الى الاذهان
الخالية ويؤيده ما روي عن الصادق عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه
من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك
عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك
او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة
وان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس الحكم تامل مع ان
قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله عليه السلام والاشياء كلها وتخصيص
العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود
في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع بالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له
نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الآخر بالحرمة فمنه حرام يعني
مطلقا فهو لك حلال وان لم تعلم بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك
تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا المعين واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة
المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود
اطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والانواع
الفرضية وكذلك المعتبر في الكلي ما لوحظ في عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلا مثلا
لو حصل الشك في حرمة الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام

بعينه

بعينه وان امكن ان يق ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه
حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام وان الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات
الشرع وكلماته بل انما اللحم او طلق عليه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان
في اللحم المشترى من السوق حتى ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذلك الكلام ليس في مثل
الطيب والخبيث حتى يق انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذلك مثل لحم الحمير فان لحم الدواب
ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكلامنا في معرفة لحم الحمير من حيث انه
لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قولهم فهو لك حلال يعني المصداق الاولي المعهود
المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه وامثلته مما مثله الصم في الرواية واضحة
ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلي المقصود
في التتن ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق المشروب عليه
او لازم وحرمة مطلق استعمال الخبيث ايضا مم فلم يبق وهذا الكلي باين كليتين فيبقى
انه راجع تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حليته واما الغنا
وان امكن اثبات عنوانين الصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر عينية ايضا جهالة
الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البرائة
والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين وحجته ظ مما مر احتج القائل بوجوب
التوقف ايضا بالآيات والاخبار واما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن

منها ما [illegible] ابي الحسن موسى ع قال في حديث وما لكم والقياس ان هلك من هلك من قبلكم
بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون به فقولوا وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى
بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه
فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه
والموثق عن ابي بكير عن حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا
بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون
الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه
العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك
من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها واستدلوا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة
والعامة قال الصادق ع فيما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام
دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليل الينا
او للاجمال والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات بجميعها نجى من المحرمات اي مما
هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما للاخبار
المعصوم او للعلم العادي بذلك والمراد مجاز المشارفة ان لم نحمل الشبهات على العموم
وبغيره من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاول اقول

بوجبها

بوجوبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم فيه هو حكم ما لا نعرف

حكمه بالخصوص من حيث انه لا نعرف حكمه بالخصوص فيما لا نص فيه الآية اعلمناه من الكتاب

والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه

لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا

وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من ذلك المنع عن العمل

بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب

الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء

ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات

مما دل على اصالة البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل

والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والقدر فهي

اولى بالتقييد والتأويل بل غاية حاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا نعلم

حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك

الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم او نؤول غاية الامر التساوي فنحن

فنرجع الى ما تعارض فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فنرجع الى اصل البراءة

ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة فيما يحتمل حرمته والتوقف

في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا من ملاحظتها او ملاحظة

ما نقلناه لكونه وارد في سياق الوعظ والتهديد والترغيب في الجد والورع عما عسى ان يصير

موجبا للدخول في الحرام لا للنهي والوجه الصحيح لتصريح في الحصر ورابعها ان بما ذكرنا
يحصل الجمع بين الادلة جميعا لا يشتمئز منه الافهام المستقيمة بخلاف الوجه على
ظواهرها ذكروه فان حمل اخبار اصل البرائة على خلاف ظاهرها مثل حملها الا على الشبهة
الموضوع اذ على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها
مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة وحسنة وردت في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج
في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن الحجاج الآتية في حكم الاحتياط وكذا حملها
على التقية لمخالفة العامة في المسئلة وخامسها نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع
الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط
العمل باصل البرائة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسها يمكن ان يقال
ان ذلك حكم لا مقتضي فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث
فالجواب عنه اما اولا فلانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة
مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقع فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول
وان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الهلاك
انما يدل على الحرمة اذا استوى جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه
وكل ما صدق عليه لا جميعها ولا بعضها وذلك ذيل من الكراهة كالنهي عن الصرف
لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال
ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب

ما لا نص فيه

ما لا نص فيه وهذا الايراد عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس شبهة للادلة المتقدمة صح
غاية الامر انه يرى انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم والنص من جملة
ما لا يعلم حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما فيما هو منفعة في الصحة ولا يدرك العقل
فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على حصر
الشارع لعله ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب
عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض
فيه النصان فالكل حقيقيان يستحب الاجتناب عنهما من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابهما
من جهة عموم فيما لا يعلم واما ثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرج الموضوع للشبهة
ايضا والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث واكل مال العاشر الذي
معيشته في العشور حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع
الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل كل امر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على شبهة موضوع
الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فمخالف هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا
واما رابعا فلعل فرض دلالتها على الحرمة يحملها على الاستحباب بما هو ظاهر سياقها
ايضا فيكون ما ذكرناها من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن
حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الصحيح فيها اولا من جملة التراجيح بين الاخبار
تقديم المشهور على الشاذ معللا بانه المجمع عليه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم قال
وانما الامور الثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه

الى الله و رسوله ص قال رسول الله ص حلال بيّن الى آخر ما ذكرناه و هذا ايضا يدل
على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه
و بان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به و يجب رده الى الله
و رسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله ع بكلامه ص في هذا المقام
ابداء للحكمة و وجه منع رسول الله ص عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام
مع الجهالة فهذا المنع مع معلومية الحق المجمع عليه و ثبوت الحجة فهو اولى بالمنع
فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا ايضا و ان لم يوجب المقام بذلك فلا بد ان
نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة و ان العمل عليها
يكون مستحبا و انتم لا تقولون به و ان جعلتم المراد من الشبهات قولهم ع نظرا الى الشاذ
النادر فنحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا و لكن النزاع فيما تكافأ الاحتمالات
و الامارتان بالنسبة الى الشارع و اما ما استدل الصدوق ره ليس كذلك و اما خامسا
فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز
في خصوص كفاية النص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن ع انه قال في جملة حديث
ان في حلالها اي الدنيا حسابا و في حرامها عقابا و في الشبهات عتابا فانزل الدنيا
بمنزلة الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت فيها و ان كان حراما لم يكن اخذت
من الميتة و ان كان العقاب فيصير هذا الكلام فيما لا نص فيه و اما الكلام فيما تعارض
فيه النصان فالمختار فيه اصالة البرائة من تعيين احدهما و التخيير في العمل بايهما

اراد

اسناده وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت
حالها ايضا في الجملة ونقول هنا الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها للاخباريين
ايضا واتفق الاصوليين في ذلك وحملوا الادلة الدالة على اصل البراءة التي ذكرناها
فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع والاخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة الموضوع
الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار تبين دخولها في الحلال البين
بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص
فيه غريب ثم ان الادلة الدالة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة وغيرها
من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام
وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها ان يجيء
احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه مسلم
من المباحات كالحطب والحشيش بل يتساوى احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط
الحلال والحرام اختلاطا مزجيا ولا يتميزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة
واجزاء التمر والدبس والثالث ان يحصل العلم لك بان بعض هذا الموضوع وابعاض الامور
التي بعضها حرام يقينا ولا يعلم انه هل هو او غيره وهو على ضربين الاول ان الامور
المورد فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني
ان يكون مترددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها
ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الاول من القسم

الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه
فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم
بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما
كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب واذ كان
حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح بغير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة
تكليفان يجب امتثالهما وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور
وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل
اليقين باستعمال الحرام والنجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف
واحد باستعمال المحصور وحصوله لجميع المكلفين غير ضار لان كل مكلف يعلم نفسه
وان لبس فلبس وذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة
ليست بالاخطر فيما لا يعلم حتى يشمله ادلة الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية
فيجب امتثالها يقينا لعموم اطيعوا الله وغيره واقوال الاقوى فيه ايضا اصالة
البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن
لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقع اليقيني ولا نحكم بحلية
احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق
استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقع
حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث هو مجهول الحرمة

لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرمة الواقعية او ما يبدله قلت
اذا جعلت المعيار علم المكلف بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا نقول بجواز ارتكاب الجميع على
التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم
بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة فاما او لا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا
يدل على الحرمة والعقاب ولا الاجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه
وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام
ايضا حرام وتحته مندرج من هذه الجهة فان ارتكاب الفرد الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب
الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين
نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليهما
آثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتامل وكيف كان فالدليل على حرمة
ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب
عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة
ما لم يعلم حرمته ونجاسته ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة
والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان الحكمة الباعثة للحكم
كائنة في تلك الاعيان فالاعيان وان اتصف بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس
مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة
فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم بلا مانع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور

فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة
بمعنى ترتب جميع آثارها سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطردا الا انه يكفي في
ذلك الحكم بطهارة صحراء وتتبع الفضلات التي يتنجس بعضه ولم يعلم محلها التي يزاولها
بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها الا اجتناب
عنها وليس بطاهر عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا او حرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب
الثوبين الذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء
ووقوع المطر فان كان لزوم العسر والحرج يوجب الحكم بالطهارة فالحكم هنا بالطهارة
وكذلك الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر
والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود
الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح
مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما
يعارض العام لو قاوم والاخبار الواردة في الحديد لا يقاوم تلك الادلة التي احدها
نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايضا يوجب ورود
ان ملازمه لزومها استمرار الاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب ذلك
رفع جميع اثاره فاذا اضطر الى اسم مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل
لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب
جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فتحصيل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره

فيقينه

فغية ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول
اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم واحد المنى في الثوب المشترك
يجري في المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست
بداخلة فيما لا نعلم الخ فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدهما يقينية يعني انضمامه في نفس
الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين بانضمامه بالحرمة والنجاسة
مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان
الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيده
عن الباقر ع قال سئلته عن الرجل يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو
يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل
الحنطة وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت
لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة
ابي بصير قال سئلت احدهما ع عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان تكون من متاع
السلطان فلا باس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية
عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد من حلية
ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار
العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمعتبد للاطلاق والوحضة حتى تبوضير
منهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول

ان قاعدة الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب
اصل وضح جوائز الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى
من ان يقال قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا
عن مقتضاها في الاناءين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعا وهو
غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحترم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل
مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان ههنا فرقا آخر
وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها
لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار ومثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن
شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث ع انه سأله
يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه ع فاجابه فكان من جملة تلك الاخبار
المسائل انه سئل عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما
ابصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ع
ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين حتى يبقى شاتان ويقرع
فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق الآخر فلا يزال كذلك
حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتها وقعت بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم
والجواب عن العمومات في القرعة انها لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة
وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات

المتقدمة او نعمل بالخصوص في هذا المورد كما نعمل بالاحتياط في الاناء بين المشتبهين
بالدليل الخاص به قال العلامة المجلسي طاب ثراه في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية
ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما افاده بعض
الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب
الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه الا الاخير فان التصرف
فيه يعلم انه اكل الحرام وامثالها وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة او المشتبهة
عليه الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا
ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب والعمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك
الاخبار في سائر المواد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل الكلام فيه مقام
آخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم استند الى الاخبار التي افتى الاكثر بعد
فيما لا نص فيه وقال التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب
الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام
اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فمثل المجتهدين اقول ولعل القائل
بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث
حكم الشبهة على الظاهر وان كان تحليلا في الواقع فيترتب عليها حكم الموافقة من حيث انها
مجبولة للاصل حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا
ولا يخفى ضعفهما بعد تمام واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين مواردهما

وقال بعض المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الأمر المحتمل للحرمة وحكم آخر
من الأحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الأمر المحتمل للوجوب وحكم آخر
ماعدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط وان من توهم ان التوقف
هو الاحتياط فقد سهى وغفل اقول المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة
الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل
ثم بعد ذلك فاما نحكم باصالة البراءة والرخصة او نحكم بلزوم الاحتياط فالقول
بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهدين فبان عملها على التوقف عن
الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا
المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص
بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها
مجهولة الحكم بالعموم لما مر من الأدلة المختار واما عن قول الاخباريين فجملها على ذلك
ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط
هو الأخذ بما لا يحتمل الضرر واما كان اقل ضررا سواء فعلا او تركا كما هو المتبادر منه
في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه
له فالظاهر ان كل من يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الأصلية عموما
فان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث
الحر العاملي ره قال في وسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل

في كل مسئلة نظرية لا يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلم ثم ذكر في الباب اخبار التوقف
والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع دالة على ما قلناه من ان المجتهدين والموجودين الاحتياط
كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة ومتنازعون في ان الحكم العام حينئذ هل هو البراءة الاصلية
او الاحتياط واما ما يتوهم من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط
الاحتياط في العمل وهو غلط لان من اوجب الاحتياط ومن نفى وجوب الاحتياط والاخذ بما
لا يحتمل الضرر اذ يكون اقل ضررا الا ان الحكم الخاص بالواقعة هو هذا والحاصل ان جعل
التوقف والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار
الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب المتخاصمين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم
باصالة البراءة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فيما اذا ذكر الكلام في الاحتياط ونقل
ادلتهم في تضاعيفه قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى
اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ
الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا
الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من الثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله عم دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين
ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر الواحد لا يعمل بمثله
في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل
الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع علام

الدلالة الناقلة معتبرة واذا كان المقلد يقلد بعدم الدلالة الشرعية على الزيادة
كان العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل
الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقول قد اجمعنا على الحكم بنجاسة
الاناء واختلفنا فيما به تطهر فيجب ان يؤخذ ما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول
ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت
عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل
والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا
لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض
المجتهدين من العمل عليه وجوبا كالسيد رة وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو فيما ثبت
اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مطاويها فلاحظ الانتصار والمسائل
الناصرية وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد رة في كثير من كلماته
واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى البيان المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب
ان الاقوى بل المتيقن ان صح اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين بوقعه
او الظن القائم مقامه للاستصحاب ولقولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين الا بيقين
مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك والرافع والمزيل ايضا لا بد ان يكون
كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجمعة فلا يثبت اشتغال ذمتنا
الا بالظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا

بها هو

بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس
الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي
الينا حتى يتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعلم ثبوت الاشتراط بسبب الاجماع مع
الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج
المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريق مكالمة الشارع هو
طريق العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن
المخاطب ايضا هل فهم المراد والواقع النفس الامري او شيئا آخر فانه مما لا يمكن غالبا
بل يؤدي الى التسلسل الى اعادة الكلام في تفهيم ايضا بما يكون فيه ذلك المحذور
مع انهم لم يكثر ما ردوا على المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا انتم
تذهبون الى ان قلت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به
ايضا فلم نعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه
هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفته انه هو الصلوة ولم يعلم
ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس
الامر حتى نقول انا ايضا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن
الاجتهادي فيما لم نعلم ماهيته في العبادة حصل في جانب العدم لاصل العدم واصل
البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا رأينا الادلة مشعرة بصحته في وجوب السورة
في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يقتضي التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا

في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا امتابعة الظن الاجتهادي وهو في عدم الوجوب ح

واما فيما لم يتعارض فيه نصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما شك في مدخلية شيء في العبادة

وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لا يعلم اشتراط عدمها في الصلوة وشك

في مدخلية تركها فيه فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة

الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء

والشرايط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا

بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط

في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه

سابقا في مباحث الاجتهاد وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان ظن الاجتهادي حجة

واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل له ظن من جهة الادلة غير الاصل

مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من حيث قراءة السورة لا يجديه في صيرورة الصلوة

هو الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع

في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة

بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا

فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا

يوجب تحصيل القطع بالبرائة يصح فيما لو شك من حصول الماهية الثابتة بالدليل

في حصول بعض اجزائها وهو مع الاستصحاب المرفوع عنها في الخارج بسبب الشك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها

ومقتضى قولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين

بالشك ابدا وهذا امثل لو سلك ح

المدخل

ما لم يدل في آخر الى غير ذلك ومما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل
يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه
لم يثبت اشتغالها في التطهير الا باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت
والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب
عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الآخر فنقول
مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما الاستصحاب وجوب الاجتناب
فهو امر آخر وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين وهو امارة السبع
وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي للايجاب السبع فان التطهير تكليف
جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل
في مقول الاصل براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل
مرة والآخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع وهذا هو مراد
المحقق لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون
المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما
امكن تحصيل العلم بالواقع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد
كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الواقع
هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الواقع للمتيقن فنقول ح
الاستصحاب وقولهم لا ينقض اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة

حتى يحصل في الخارج ما يثبت رافعيته بالادلة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين
المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من حيث المطابقة
لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير موسسا لاثبات حكم الشرع
كما يتوهم ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم
اعني عدم الناقضية لهذا الموضع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يتوهم ان استصحاب النجاسة
واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم
الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا
في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة
وعدم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم
ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وكما ترى فانه انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت
رافعية الواقع فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي اذا ظهر مسبوقيته
بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير
والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم ففيما نحن فيه
نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكنا
استصحبنا براءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت
الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال
في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كانه اشار

لما فيه نقص الاثر لانه لا يثبت رافعيته ما هو ثابت في نفس الامر ... فلا تثبت رافعيته

الى الخلاف

الى خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة
في الدفع لا في الاثبات في ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات
الملك له في الصور ونحوها اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود
بناء على ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل آخر
فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات الشيء من جهة الاستصحاب وانت خبير
بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان للدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين
الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت فقل هنا يتعارض الاصلان
ولا مرجح لاحدهما والترجيح للمانع فعلم مما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط
اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال وعدم الاشتغال
فالنزاع لفظي نعم ههنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق العلامة الخونساري رحمه الله في شرح
الدروس بعد ما اختار هو ايضا ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب
الاحتياط في مبحث العبادات ايضا قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس في رد
الاستدلال على عدم جواز الوضوء به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يبرؤ الا
بالصلوة مع ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها
التي تثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالماء الطاهر لكن
نقول انه طاهر بالوجه الذي قدرنا نعم لو حصل اليقين بالتكليف بامر ولم يظهر
معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور

جميعا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الآمر ان الامر الفلاني مشروط بكذا
ولم يعلم او الظن بحصوله انتفى ما اوردناه وصح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء
العبادة وشرايطها في مواضع كثيرة آخر ايضا ويمكن ان يكون مراده مما استثناه
بقوله نعم الى آخره مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط
صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او
بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه امره في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام
او الظهر والجمعة واقول وان كان مقتضى النظر الجلي هو ما ذكره ره ولكن دقيق
النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد
معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة
الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه
اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على
ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما
المعين عند الله المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق
التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان
التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكن تحصيله من الادلة الظنية
لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل
بالظن الاجتهادي في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على شيء

معين عند الله فيه وعندنا مايين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الاحوط
لاسقاط فضل التعيين في الطاعة نعم ذلك ولكن لا يصح فيه فلا يصلح القول
بالوجوب بل لابد من القول بالتعيين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض
وانى يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلثة صلوات فيمن فاته احدى الخمس انما هو بالنص
والدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر
المجهول المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص
ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة التي هو الاحتياط
للزوم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص
لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم
الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه
خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظها ولو قلت بالوجوب
لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس الامري
حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهالة المامور به يوجب استحالة
طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر
بقضاء المنسية مع جهالتها وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها قلنا لا يلزم
المحذور ودون ذلك نظير من يحمل اللفظ المجمل في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على
القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائتة

ام الخمس وكل المعنى عن المنكشف على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اثباتا بالاحتياط
والنزاع للامور المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة
العموم وهو شيء آخر مع وعليه انه لم يتوجه الينا خطاب حتى يجب عليه تذكره ولعله
كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان نبين حكم مثل ذلك هنا فان الى ان اخراج
كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فكذا يحصل بالتخيير
لم لا يكون تأخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرضنا الامر بالاعتداد
بالقروء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير والكلام في الفريضة
المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاثبات بالكل
ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان
اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما
لا يمكن لمنازع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو مجرد المطابقة في عدد الركعة
لا يكفي بالاتيان به سيما مع المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات
اصل في الماهية فالنية والجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب
ووجوب تحصيل البرائة عما في نفس الامر يكتفي بالظن مع تعذر العلم وهو انما يتم
في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالف
وبل نقول ان غاية ذلك ان ذلك اقرب المدلولين ومطلوبك اثبات وجوب
الاتيان بالقضاء الفائت لا بدله ومرادنا من هذه الادلة ليس غير مثل المغايرة

الحاصلة

الحاصلة للاصل الفائت المعلوم مع تداركه فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدل
هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت في العدد وفيما بين الخمس بدل عن القضاء
المتعين في صورة العلم كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واصل البدلين وان كان
اقرب من الآخر وارجح لكنه لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما نحن فيه هنا هو ادلة
وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن الذبيحة الموطوءة المجهولة في جملة
قطيع ولكن عما نحن فيه هنالك ورد بالقرعة وهو ايضا مشكل بالمعارضة بما ذكرنا من الادلة
وقد بينا الحال واما الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة
المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله ع كل شيء فيه
حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شك
في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول
كالعظم المردد بين كونه من البعير او الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان
الاصل عدم وجوب الاستقبال ح اذا لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك
ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الاربع
جوانب نعم استدل المشهور على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بخصوص
صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول
بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذلك القصر والاتمام في الاربعة
مواضع ونحو ذلك ومما تعارض فيه الاحاديث او اختلف الامة فيها على القولين لان

فينتفي تعارض الأمارتين والاحتمالين التخيير والأصل عدم وجوب الشيئين لمن لم يثبت
عليه الخصوصية والتكليف بأحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت
لما أشرنا إليه سابقا مع أنه لا معنى للاحتياط ههنا لأن كل منهما معارض بثبوت الآخر
فالمكلف المحتاط وإن كان خرج بزعمه عن تبعة ترك الواجب لأجل إتيانه بما يحتمله
لكنه بقي عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ريب أن ارتكاب ما لم يعلم فيه
ارتكاب الحرام واحتمل فيه إتيان الواجب أسلم من ارتكاب الحرام وإتيان الواجب
فإن قلت فحينئذ يلزم رفض الجميع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى
لاستحبابه بل جوازه أيضا قلت التشريع المحرم إنما هو إدخال ما ليس من الدين أو شك
بأنه منه فيه بقصد أنه منه لا الإتيان بما احتمل أن يكون منه فيه رجاء أن يكون فيه
فالإتيان بهما مجتمعا باعتقاد أن أحدهما المأمور به وأن التكليف ورد بتعيين
كل منهما منفردا وكلاهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الإتيان بهما
من حيث كل منهما يحتمل أن يكون لنفس مطلوب الشارع الواقعي الذي أمر به والتخيير
بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والأصل جوازه ولكنه يحتاج إلى إثبات
رجحان ذلك فإن العبادة مشروطة به ومعنى ذلك هو أن المكلف يرجح هو أحدهما
تخييرا لكن إذا فعل أحدهما لأجل الامتثال ثم فعل الآخر لاحتمال أن يكون هو المراد
في نفس الأمر الذي له مصلحة خاصة وإن لم يكن مكلفا منه بالخصوص رجاء أن يحصل له
تلك المصلحة مع عدم اعتقاد أن الجميع من أفراد المأمور به فهو إتيان بما يرفع

احتمال

احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن
السيئات فلعل في هذه الفعل حسنة تذهب السيئات ففضله احتياطا بهذا المعنى
وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان
كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم لتعلق زيادة
معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام
دليل على وجوبه بل ولا ندبه بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في قواعده مع ان ذلك ايضا
لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا
الفعل عند من يكتفي بالنية المترددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك
في الحدث قال الشهيد ره فظهر من الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاخلاف
او الشك في الطهارات بل ينبغي اعادة السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع النية
المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى وللقائل ان يمنع التشريع على القول
بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكره الشهيد في الذكرى
كلاما لا باس بذكره وهو في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متأخري الاصحاب قولا
وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها
ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة
ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال يعتبر بوجوه
منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده

والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة وقول
النبي صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرء
لدينه وعرضه وقد رخص للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين
والذي لم يعد اصاب السنة وقول الصادق عليه السلام في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي
ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر
حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وربما يخيل المنع بوجوه ضعيفة منها قوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط
يؤدي الى ذلك وقول النبي صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حماد انه
عن ابي عبد الله عليه السلام ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقوى
الاول لعموم قد نعم اما ثبت الذي يتعبد اذا صح وقول النبي صلى الله عليه وآله الصلوة خير موضوع
فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المتنوع في الصلوة من هذا القبيل
فان غايته التجويز ولذا قال ابو عبد الله عليه السلام وان كان صلى اربعا كانتا نافلة
ولان اجماع الشيعة عصرنا وما تقدم عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء
العبادات مع علمهم اداها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة
الصلوة مورد الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه رحمه الله اقول والنظر في اكثر
ادلة الطرفين مجال واسع نطول بذكرها طلبا ولكن ما ذكره الشهيد رحمه الله مما يحقق في محله
من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز

هذا للاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل ابن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت وسيأتي وجوده لا الله هذا ولكن خوف الوقوع في الوسوسة
حاصل في البناء على الاحتياط وهو غالب الوقوع في كثير من النّاس ممن خاف الوقوع فيه
فلا يفيد رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان
الاحتياط هو الاخذ بما هو اوفق للتفصي من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة
الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط فكل ما دل عليه
الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة
ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في عدد ركعات
الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل
والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق
في الاخيرتين فالظاهر من حال المسلم الاتيان بما هو مظنون فلا يجب فيها لذلك او لاجل التساوي
الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة
واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن
مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات
لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة وقد وافقنا فيه الشهيد ره فان دابه في القواعد
الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضا
فقد ترى انه يذكر في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط

امتثال ما ذكرنا ثم انه ح قال في آخر القاعدة اما ستارة الخنثى كالمراة وجمعها بين احرامي
الرجل والمراة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن
في صحة العبادة والمعاملة اولى وما ذكره ره ثم فهذا باب مطرد سائغ في العقد حيث فيه المسئلة
فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى فتريهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها او لا لكن
لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مطلقة جزما ولكنها لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل
او المراة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في الذكرى
يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وفي المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم
اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست رجلا على اليقين وكك
في مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمراة في وجوب الستر اخذا
بالمبرئ للذمة وهذا ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة
التكليف وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر والاخفات فقال والخنثى
تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم
سماعه وايضا ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية
الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك مع ان الاكثر اعتبروا امارات
كميش الذكر منه للرواية الواردة في ص فعله ص في قتلى بدر في مواراة من كان منهم
لكن فيه انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل
المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز على الحقيقة

الذكرى ايضاً مع اسقاط فضل تعيين الامتثال خلا وجوب على الجميع وجبر لما اشرنا اليه

وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعّفه في الذكرى وقال ان محلها الاشكال في صور

مخصوصة ولو اطردت القرعة لجرت في جميع ما فيها اختلف من الاحكام فيستغنى عن اجتهاد

وفقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوتها للوجوب

والاشكال في الامر لكن ما ذكره ره اضعف فان التمسك بالقرعة في موضع الحكم بعد ما ثبت

تعلق الحكم به مطلقا ولعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل

ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى اي الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى

والاحكام بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح

به ره في القواعد فانه بعد ذكر مقامات مما يجري فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء

في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن مع الاستواء

في الافضلية وعند تساوي المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وفي المزاحمة

في الدعاوى وفي الدروس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا يستعمل في العبادات

غير ما ذكرنا ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره ره من عدم استعمالها

في غير ما ذكره في العبادات ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا

اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله ع دع ما يريبك

الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل

بوجوب الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا

من الجميع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد ره في القواعد وصار شاقا على المكلف

ويحتمل هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف عن المؤاخذة مع ان طريقة النبي ص سمحة

سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية محمولة على المندوب كما نبه

على كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر بينهما

يوجب حصول الوجوب فيما احتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم

على القول بعدم اعتبار قصد الوجه ولم نعلم من الادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار

بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن بما هو مطلوب في الواقع من

الجهات الاخر ايضا وصيرورته بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعية نفسه كما

ذكره مرارا هذا مع ان بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص

او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعيه

الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الاخبار فان الادلة من العقل والنقل دلت

على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة

مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم يحمل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر

الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة

مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المطلب بان يقال الريب هنا بمعنى التهمة يعني دع

ما يوجب وهو عليك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك

من الامور والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث

مفاد

مفاد قولهم انقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه لان ارادة التشكيك
فان المناسب لعملنا بالاصل او التخيير انه حمل على ما لا يوجب اليقين بالبراءة لا على ما يوجب
والحمل على ارادة ان لا يفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يتبدل يقين عدم حصول المامور به
بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم التفكيك بين القرينتين فانه بصريح معنى فقرة
الى ما لا يريبك الى ما لا يوجب معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع
عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون مسبوقا بوجه وثم اذا انتقضه ذلك
بيقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات لنفي ابقاء ذلك
العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فان
ان مراده ثم هو ترك ما يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق
التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد وهذا كله مع ان المطلوب ان كان الاجتناب
عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة
فيلزم اما اخراج المستحب او المكروه وارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم
جواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال
والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل
البراءة فحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند لا يدل الا على الرخصة.
بقرينة التفضيل بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ

في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ
ويتعاطى ما هو مصلحة مركوز في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون دينك
ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حائطة له او يستحب ان تأخذ بما هو الحائطة
له بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن
عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا
ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي وافطر ان كنت
صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة
وتأخذ الحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن المناقشة في الدلالة فيما نحن فيه اذ الظاهر ان
الحمرة المشكوك فيها في المتردد ما بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس
فوق الافق للاختفاء وراء الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى
ضوؤها في الجبال والجدران ونحوها وح فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب
عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر
لصحة اطلاق اشتغال الذمة ح فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت
السائل في تحقق كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يقال لو فعل الصلوة ح فلا يبرء ذمته
ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا
في مبحث الامر مع علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا
على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن سندي

عن صفوان

عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا
وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد
منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا
اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا وفيه بعد
سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل
عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما ان الآن لا يمكننا الحكم
باصالة البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك لاصحاب الائمة عليهم السلام اذ هم ايضا
كثيرا ما يظهر لهم ان الشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال
والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسألة جزاء الصيد ونحوه وقد
عرفت ما يبين هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر
من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب عن ان ذلك
مما يثبت فيه اشتغال الذمة بشيء يحتمل له فردان والمطلوب فرد واحد معين عند
الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين
ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما
عرفت كلام المحقق ونقله الاقوال الثلاثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور
في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت
فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة

خذ بما اشتهر بين الاصحاب ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران
مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك
فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة
فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهما او مخالفين
فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما
موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع
الآخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض بما هو اقوى منه مما دل على التخيير او برائة الذمة
عن التكليف من حيث التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء في آخر الكتاب انش بل ببعض
اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايضا غاية الامر تعارض تلك
الاخبار الواردة في العلاج وتساقطهما فنرجع الى اصل البرائة ايضا فالاولى حمل الرواية
ومثل نظائرها على الاستحباب ويؤيد ذلك صحيحة عبد الرحمن الحجاج عن ابي ابراهيم ع
قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي مما لا تحل له ابدا فقال ع لا اما
اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك
فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى
الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر
على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور
في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم

بانها

بانتهاء العلة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال في جواز اعمال
اصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة حتى
لما مر واما بعد بعث النبي ص وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع
التي لم يبلغ عقولهم الى مضارها منهيا عنها وكثيرا من الامور التي لم يبلغ عقولهم الى منافعها
وحصول المضرة في تركها مامورا بها فيما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة علمهم كونهم مجاوزين
في خدمة النبي ص مستمرين في صحبته ويترددون في كون ذلك باقيا على حالته الاولى او ورد فيه
حكم فلا يحكم العقل ح بالاباحة جزما بالخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم ان لم يبلغهم
شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم يستمر هذا الى زمان الغيبة
بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولانه يوجب انطواء
باب الشرع في غير الضروري وبات لو ثبت الامر عليه ولم يثبت اعمال اصل البراءة مشروطا بعدم ذلك
ولكن بعض المتاخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة او اصالة النفي واصالة عدم تقدم
الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها مع كلام منه مما لا يحتاج اليه اذ لا يمكن توجيهه وتطويل
الكلام بلا فائدة الاول ان لا يكون اعمال الاصل ثبت الحكم الشرعي من جهة اخرى مثل ان
في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه
يوجب الحكم الشرعي بوجوب الاجتناب عن الاخر او في الماء الملاقي للنجاسة المشكوكة
كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عنه او في الكر الذي يحتمل
حصول الملاقاة للنجاسة الاصل عدم تحقق الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة والثاني

بان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثلا كما لو فتح انسان قفصا لطاير فطار او حبس شاة
فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان التمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يقال انه
تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن
فيه فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح والثالث ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة
مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز
التمسك باصل البراءة فان لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجب الشغل
الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنع ان ذلك دليل ايضا وليس في ذلك اثبات الحكم من غير
دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال لا يستطيع به الحج لولاه
فالتمسك باصل البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل
ولا نقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجب وقوعه في هذا النوع فكلها
غير منطبقة على قاعدة اما الاول فلان الدليل قام على وجوب اجتنابها من النص والاجماع
ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم
محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه
الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم
واما الثاني فالظاهر انه فرضه فيما حصل الماء الذي يجاوز الاقل بقي ما في العدد بعلمه كان
كثيرا غايته الكثرة فلا معنى للاصل هناك ونقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح
ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الملاقي

وطهارة

وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما لوارد نا بذلك الماء فظهر بحثي فلا مانع
من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا
سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه هو
يثبت وجوب التوضؤ به فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم التقدم
بالعدم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيقال الاصل عدم تقدم
الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع
او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الآخر فلا يمكن دعوى اصالة
عدم تقدم وجود احدهما على الآخر فان الحادثين المتحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم
احدهما على الآخر فنسبة التقدم والتاخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك
باصالة عدم تقدم احدهما على الآخر وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال
اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية مقدمة ام وقوع النجاسة
على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم الحادثين على الآخر بل لان العلم بالنجاسة
لما كان متاخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة مستصحبة الى ان العلم
بها فيظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله
في زمان ظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني ففيه ان نفي الفرد
من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا موقوف بلينة وبين عنده وقد عرفت انه لا يجوز التمسك
باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان نفي الفرد ونحقق انه لاح على

النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا يحصل المذكورة والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله (ع) لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني تحريم الضرر والاضرار او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي من الجبران فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران المسبوق فيه بقتل النفس عدوانا وكذلك مقاصة الحق والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة له صريحا على الضمان في المذكورات لان غايته العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى الرواية ح لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما وقع من الشارع من اقسام الضرر فمع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخصه الشارع ففيه جبران فضلا عن كونه الجبران اذ ليس معنى الخبر لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران يتعلق بمال الضار مثلا بالاضرار او نحو ذلك ففي كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البرائة في عدم الضمان بل وعدم التقيد به ايضا ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن قبل لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار للبائع وعدم رد المشتري ضررا بالبائع ورفع هذا

الضرر

الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الأمثلة المذكورة فهو يجب على
المطلق الغرامة والالزام الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا علاج تدارك
الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يتوجه يجب تداركه من بيت المال والالزام الضرر فتعيين التدارك
من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال بنفي
الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا يدل
الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها ثم روى البرقي في الصحيح عن حماد عن معلى بن خنيس
عن الصادق عم قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل
في مسودة كون الاضرار ظلما الظاهر مع ملاحظة قوله لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران
والتزام المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستحق عن ما يحصل اليقين البراءة عما
الزيادة بحسب الورع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما
ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فمع انه خروج عما نحن فيه ولا وجه للزوم الصلح
وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لان الحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع
يعطي ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تع بعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج
المؤن في الزكوة بنفي الضرر وخيار الغبن في البيع فان الله تع لو جعل البيع لازما فيلزم
منه اضراره عباده وهو من اضرار العبيد بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض
لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو كلي ظاهر
بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر

في الحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبيّن حقيقة الحال فان كلامهم
خال عن بيانه ولم نقف في مقال لاحد منهم شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال
ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر
في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العباد
والآيات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر
فقد مر ذكره في المذكرة قدّم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها
في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في ني والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة
عن الباقر عم قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل
الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن
اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله صم فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صم
وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه
حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان
يقبل فقال رسول الله صم للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار
وليس منافيا في الاسلام وروى طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عم قال ان الجار كالنفس غير مضار
ولا اثم وصحيحة البزنطي فاذا عرفت هذا فنقول معنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق
ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجيء الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والعسر
المنفي عن فعل الله تعالى مثل رخصة القصر في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن

اخلال

افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات انما يوجدها
التكاليف الثابت نوعها كما ذكر او مما نفس التكليف فيتضمنه اساسا كعدم نجاسة الحديد ثم
ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما
نشاهده من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو
مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات
والتوالي من اذيان الاباء والامهات والثاني هل المذكورات حد او موكول الى العرف
او اللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارضها الدليل
او هي من الادلة وعلى الثاني فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لانهما
تعارضا من وجه والرابع انما نرى بعض التكاليف لم يوجد الشارع فيها التمادي في مشقة
كما نطلبه من باب التيمم وكذلك الكلام في الفرق فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال
في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرها وكذلك الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذي يقتضيه النقل
في مجامع الكلام واطرافه بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة
ان العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما هي لاوسط الطبايع التكليفات الثابتة
من حيث هي التي يعتادها طاقة متعارفة اوساط الناس من الذين هم الاغلبون الخالون
عن المرض والعجز والعلة بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت بقلبه طاقته وهو لا ينفك
عنه عامة الناس سالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده
العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال المتعارف

الأوساط وهم الأغلبون فالبائع منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن على
نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تخصيص الشارع كالقصر والافطار
والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والمقتبة وبيع البيض
والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون
نظر ولا وصف ودفع المشقة الأقارب والمرأة للخيار واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد
في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالأحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات
من باب الدليل والا فلا فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض
قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه وحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والنقل
وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر في الاضرار
لو استلزم نفيه تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه بعود الغير وصرح بعضهم
بجوازه ح والاولى ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره نفسه بتركه واما
مع تضرره نفسه بتركه فهو اولى بعدم الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلابد
من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحهما احتياطا فلم يظهر وجوب
دفع الضرر عن الجار مع تضرره نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة
فانه اراد الجمع بين الحقين بان يستأذن سمرة في الدخول او بيع نخلته باعلى القيم
او نحو ذلك فلم يرض بكلها ومع هذا فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث
يتضرر الانصاري فنظر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن رفعه بحيث لا يتضرر نفسه

حرام

حرام منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقاً وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية

سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة في آخرها قال له انك رجل مضار اذهب يا فلان

فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق

وظاهر اتفاقهم على العموم بل المتكلم في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر

اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه والضرار فعال من الضرر اي لا يجازيه

على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء

الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار

ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتأكيد انتهى وقيل الضرر

وهو الاسم والضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال

الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم

حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضادة من حيث هي والا فالتأمل

فقد ظهر ما فيه مما مر ههنا وما اسلفناه في اوايل الكتاب وما ذكره من اثباته عن النص

فلا وجه له اذ ورود النص في كون شيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره والا فالوارد

في بيان العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء مثلا ايضا

لا يتم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تميز الواجب عن المستحب فيها وكذلك سائر

الاشتباهات التي ليس ههنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها فاحفظ اتمام المهمة

بصحيحة الاصل **قانون** استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول

في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي
الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال
المرجوح في المواقف لان بناءهم في الحجية على حصول الظن وظنه انما هو من الشك لانا
لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الآتية فلا يضر بافادة الطرفين بل كون
البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا اما ان يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة
اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الآن
بل يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو
مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمالات فيما علم استمراره او
عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك ما بين الموقت وغير الموقت ولا بين
الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما امر
او نهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما يدل على التكرار
او لا وكذلك الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو
بحسب الامر وما يفعل في خارج الوقت فهو بفرض جعل بدل وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار
فهو عين مقتضى التكرار وان لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة
بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب براءة الذمة فهو من غرائب الكلام
اذ الشك قد يحصل في التكليف في الموقت لمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل
له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه يبيح الافطار ام لا وكذلك في صورة الدلالة

على التكرار

على التكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية اما ان يكون المتوهم
لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض والتأبيد والدوام كالزلزلة ويجري في بعض
المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب بتنجيس الكر والطهارة التي هو شرط
لجواز المعنى في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الاوليين يظهر جوابه مما ذكرنا
سابقا من الامكان حصول الشك فيهما والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير
فالجريان فيه واضح وهو اما باجرائه في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير
كالموضوع المتغير جسم طاهر له لون او في مسببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة
من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه
حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية
الابتدائية والوضعية وما يستتبعها من الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب
ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من حيث الحال السابق انه الوجود او العدم وانه مما
يثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع وضع او غيره وهل ثبت
بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من حيث المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له
مزيلا في نفس الامر من شانه ازالته هو وقد يكون ماهيته معلومة لنا ولكن وقع الشك
في حصوله وقد يكون معلوما وحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما
لنا اصلا وشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل شك في ان الشيء الفلاني
هل هو مزيل ام لا ويجيء امثلتها وتارة من حيث حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم في الجملة

ولا يعلم شيء من الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم
مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمها في المقامات
الثلاثة قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما
هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها
لعدم افادتها اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية
على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به
نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه
او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج
متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى آخر ما ذكره ويظهر منه
ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البرائة
الاصلية التي يسمى استصحابها استصحاب حال العقل بل يمكن اندراج استصحاب بقاء غير
الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب النفي لا يتم الا باعتبار استصحاب
عدم المزيل فليتامل ولكن المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء
بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره
ومثل للاول بنجاسة الثوب او البدن وللثاني برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته
بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول وبالاصل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم
وغيره مثل مطلق اصالة العلوم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ
عن المعنى

عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم المخرجية في الماء الملون وعدم التذكية في الجلد
المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم
كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب
حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق
الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان بوجوده في زمان
سابق عليه بخلاف قسميه الذين نقلناهما عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر
وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا
مثل معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره
الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه
اولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية
لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن
لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات
الآتية ثم قال فان قلت هل الخبر كما يدل على حجية ما ذكرت كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه
اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه
ما ذكره قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد
بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان
ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض الشك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك

في كون الشيء مزيلاً للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا ففيه تفصيل الامر ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر ام لا ح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضاً مزيل ام لا ح فلا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فتدبر فيما ذكره المخالفة في المقامين الآخرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجساً فيستصحب عليه حكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتاً والا فلا فههنا ما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس لما وكان طلاقاً فيه مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابداً بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمراً بمعنى ان له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره ام لا

وعلى الأول فالشك في دفعه على أقسام الأول إذا ثبت أن الشيء الفلاني رافع لحكم
لكن وقع الشك في وجود الرافع والثاني أن الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل
فوقع الشك في كون بعض الأشياء هل هو فرد له أو لا والثالث أن معناه معلوم
وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الأشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه
على اعتبار صفة أو غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع
للحكم المذكور أم لا والخبر المذكور إنما يدل على النهي عن النقض بالشك وإنما يعقل ذلك
في الصورة الأولى من تلك الصور الأربع دون غيرها من الصور لأن في غيرها من الصور
لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل إنما حصل
النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا أو باليقين بوجود ما شك في استمرار
الحكم معه لا بالشك فإن الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض
وإنما حصل النقض حين اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا للحكم بسببه لأن الشيء إنما
يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك
وإنما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر إلى آخر ما ذكره وهو أيضا يدل
على أنه لا يجوز العمل بالاستصحاب إلا في بعض الصور الذي هو علم الرافع ولكن شك في وجوده
ومطالب متعددة في غير هذا الموضع في حجية الاستصحاب في الأمور الخارجية مطلقا فحاصل
الأقوال يرجع إلى ثمانية الأول الحجية مطلقا والثاني عدمها مطلقا والثالث الحجية في نفس الحكم
الشرعي دون الأمور الخارجية والرابع العكس والخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي إذا

ثبت بغير الاجماع والسادس الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره والسابع الحجية فيه
اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية والثامن الحجية فيه
اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مطلقا
كما هو ظاهر اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق
وجوده او علم به في وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا
الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار
والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة
في السواحل والقواصي وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء والاذكياء من دون لزوم سفه
او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان
يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعلام والموجودات
وجدناها باقية مستمرة في وجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها ومقاديرها
في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل
نوع من انواع الممكنات ملاحظ فكان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك
النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة
والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا آخر وللحشرات
مقدارا آخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا آخر وكذا للرطوبة في الصيف
والشتاء وهكذا فهنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات

مقدار

مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة فيثبت ظن الاستمرار فيه
بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص
من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات
قد يلاحظ من حيث ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من حيث ملاحظة مطلق الاحكام
الصادرة من المولى الحكيم وقد يلاحظ من حيث ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا
اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فناخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب
الاحكام الشرعية لانه الانسب به والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام
سائر الموالي وعزائم سائر العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام
الشرعية محصله انا نرى اغلب احكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه
ليس احكام آنية مختصة بآن الصدور بل يفهم من حاله من جهة امر خارج عن الدليل
انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا
رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار
وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار
وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد
حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات
الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء تورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول
الحال وما لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته فنعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها

بوجوده اما يكون علة الوجود هو علة البقاء على حسب معتاد المسح او يتجدد العلة
للبقاء بل يمكن ان يتم ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء
هو الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار
شيئا آخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص آخر او اجماع على الاستمرار
ونحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتناه
من الغلبة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن
وان كان الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستند حصولها الى علل
لتلك الافراد الحاصلة انما اللائق بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة
العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد
مطلق الا ما خرج بالدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله هو الاجماع فهو فيما
نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الآيات والاخبار فان كان دليل
حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان
هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما
اذ دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور فاي
دليل على حجية الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرناه تتمة غنية
عن الاعادة فراجعها واما ما استدل به الآخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن
التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق ره قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم

والعارض

والعارض مما لا يصلح وافعاله فيجب الحكم بثبوته في الثاني اذ اما ان مقتضي الحكم الاول
ثابت فلا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض مما لا يصلح وافعاله فلان العارض مما
احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون
كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم بالثابت سليما عن رافع وانت خبير بما فيه
اذ المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب
بل هو محض النقض وان فرض كونه مقتضيا الآن الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره
وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما
لا ينفع في اثبات الحكم في الآن اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي ح هو مقتض لعدم
كما مر اليه الاشارة الثالث الاخبار المستفيضة عن ائمتنا عليهم السلم الدالة على حجيته
عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب
الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال ع يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب
والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبيه
شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه
على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر واليقين
والشك في الحديث محمولان على العموم واما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى
باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك
الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فعدم

القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغماض بالجملة بعين الحمل
على الاستغراق ولا يرد عليه ح مصير من باب رفع الايجاب الكلي لو فرض في حيز النفي
لانه بعيد عن اللفظ وينافيه التأكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يجب كل محتال
نحو مع ان كون فيه لا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات
المطلب بعيد فلا اقل ايض وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله ع
فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر
ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايض
بعيد سيما مع ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع
استخدام وهو خلاف الظ والحاصل انه لا يعين الاشتمال في العموم في اليقين وكذا
لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان
من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك
ايض فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فتعين علم جواز نقض اليقين بالشك علم جواز
نقض حكم اليقين انما كان حكم الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلوة
مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تأملت في فقه الحديث تعلم ان نظر
الامام ع الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه
الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط
يفيد انه يعتبر اليقين في الامور الخارجية ايض وان كان من اسباب الامور الشرعية

فلا وجه

فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية

وان كان من اسباب لان ذلك انما هو شانهم عليهم السلام ومن قبيل حصول النوم في الخارج

حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره

المحقق الخوانساري ره في الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة

الشرع متمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض

ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه

كما في استصحاب القوم ايضا يجري ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار

في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت

اذ ما اختص ثبوته بان فان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه

او عند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض

انما يكون عند القطع بان جزءا من الاجزاء او علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه

يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو

بعدمها وحاصل هذا الايراد هو الاستدلال الاني على ان علة الوجود في هذا المعلول

هو علة البقاء الا ان حصول الشك يعني بطلانه من فرض انتفاء الشك ان علة الموجودة

المتبعة فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين

لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هو علة الموجود في الان الثاني ايضا فكان

انتفاء الشك في الصورة التي فرضنا المستدل يوجب اليقين بالحكم بطلب استمرار

المنصوص عليه من الشارع فكك فيما ذكره القوم انتفاء الشك بوجب اليقين بالحكم ضرورة
عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين
السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا لنبين كلامنا فيه حتى في انه
اذا انتفى الشك فقد ثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت
الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع النزاع عن انتفاء احتمال
القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق للحرج التردد بين
الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك يصير المبدل ايضا
فان الشك فيما فرضنه على هذا التقدير اذا فرض انتفائه فقد ثبت استصحابه للاحتمال تحققه
في ضمن القطع بعدم الحكم السابق لا بالسابق اليقين ان الشك قد يوجبه نفس الدخول
في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بعرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا اليقين
في الان الاول فلم يتخلل هو رد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض
انتفاء الشك فيثبت اليقين محله من جملة نفي الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان
هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الان
الاول ولا عدم اعتبار الثاني غاية الامر حصول اليقين في ان الاول لا بشرط الان
الاول فالقدر المحقق انما هو في ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك حصل مع ملاحظة
عدم اعتبار ثانوية الان الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الان الثاني حتى ينتقل الى الان
الاول ويفيد اليقين في الان الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدل

ايضاً ان يصير الآن المتأخر سبباً للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية
هل هو ثابت او يحصل في الآنات المتقدمة فابحث والحاصل ان ما ذكره ره في معنى الحديث
انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتاً بالشك و
مع انه يجري في استصحاب القوم ليس بواضح ان يكون المراد من الحديث واما فيه في جملة
ما نقلنا منه سابقاً فلنا فيه تفصيل فرجعه الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين
وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اولاً كما قد يتوهم
بل الى التفصيل في الصورة الاولى والفرق بين الشك في كون فرداً من افراد المزيل مع العلم
بكونه مهية واحدة والشك في بعد المزيل كما توهم ولم يتعرض لبيان عدم الفرق وسنبينه
واما ما ذكره المحقق السبزواري من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضاً لا يرجع
الى محصل فلنذكر اولاً امثلة الصور المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق فمثال الاول استمرار
علاقة الزوجية مع الشك في ثبوت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث المطهر بالماء مع غسله بماء
السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام
فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام مهيتان معلومتان وافرادها الواقعية
معلومة معينة في نفس الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم
انه من المباحات الاصلية المحازة من دون تعدد يقال انه حلال لكن بسبب الاختلاط
والاشتباه الخارجيين الذين اوجبنا تعذر المعرفة لا نعلم ان هذا التشخص الموجود المجهول

الحال فرد من اى الصنفين ومتصف بهما ومثال الرابع الشك فى كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع فى المملحة مطهرا واقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من موارد نقض اليقين بالشك فنرده بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما شك آه فيه لان المتبادر من الخبر ان موضع الشك واليقين ومورده هما شئ واحد فاليقين بوجود الذى مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لا يبلان بلا احظا بالنسبة الى الطهارة نعم من لا يفرق بين الصورتان وجود المذى بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التى كانت يقينية فقد صدق توارد هما على موضع واحد وهكذا غيره من الامثلة فنرده فان الشك فى تلك الصور كان حاصلا من قبل آه فيه ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك فى كون نوع هذا الشئ رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك فى رفع الحكم الخاص فانما حصل بمحض الشك الحاصل من جهة تعين حصول هذا الشئ الخاص فان حصول ما هو مشكوك فى كونه من الرافعات مستلزم للشك فى رفع هذا الحكم الخاص بحصوله الحاصل بعد حكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر ومما ذكرنا ظهر ان العلة المنافية او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى وهى مذكورة فى زيادات كتاب الطهارة من التهذيب وهى طويلة وفيها مواضع من الادلة بما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى ايضا وهى مذكورة فى كتاب السهو والشك والاربع من الكافى عن احدهما ع قال واذا

لم يدر

لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه
ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه
ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات
ومنها ما رواه الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية
وافطر للرؤية ومنها ما رواه العلامة المجلسي ره في البحار في باب من شك او سها في شيء من
افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم
بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال
امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي
اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان
على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم ان اصل هذا الخبر
في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين
واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من
اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ره مع اعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة
ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين بكثير الثالث الروايات
الكثيرة الدالة عليها باجماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استفادة منها

والتأمل فيها يورث الظن القوي بأن العلة في تلك الأحكام هو الاعتماد على اليقين السابق مع
وهذا النحو من القياس ليس بشيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله
في الدلالة فلا أقل من أنه يفيد ظنا ضعيفا بها فإذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى
في غاية القوة ويصدق عليه أنه ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد أو الدوران
ونحوها وإن شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبت حجيته والفرق بينه وبين الدليل
الأول أن المعتمد في الأول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه
الظن الحاصل من تلك الأخبار بأن العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وإن لم يكن
مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين ومن الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء
نظيف حتى تعلم أنه قذر ورواية أيضا بطريق صحيح كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر ووجه
انطباقهما على الاستصحاب ظاهر إذا جعلنا المراد أن كل شيء أو كل ماء محكوم بطهارته حتى يحصل
العلم بإصابته بما يعلم أنه نجس إياه مثل الشك في إصابة البول للثوب والماء وهنالك
معنيان آخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه
حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملها على الشبهة في الموضوع أن الأشياء والمياه
بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي نعلم أن ملاقيها نجس وبعضها غير متصف
بها ولكن اشتبه حال فرد من الأفراد أنه من أيهما فنقول إن الشيء المجهول الحال والماء
المجهول يحكم بأنه طاهر واقعا من حيث أنه مجهول الحال وطاهر من حيث هو هذا الفرد
حتى يحصل العلم بأنه هو الفرد النجس وعلى حملها على شبهة الحكم الشرعي فنقول إن هذا الشيء

المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان والجسم الملاقي له بل علمه
الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب استدلال
بعضهم على عدم تنجيس الماء القليل بملاقاة النجاسات بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر
وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه
قذر يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا
او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه من الاشياء التي اتصف بالنجاسة بسبب
ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونها انه من الاشياء الباقية
على الطهارة على تعلم انه من الاشياء التي اتصف بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب النجس
بالثوب الطاهر وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة
المرددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليته وبشخصه
جميعا المحتمل لان تكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليهما كالكلب والعذرة
وحكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن اوى فهو طاهر
حتى تعلم انه نجس وكذلك المعاني الثلثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين
المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي وذلك الشيء هناك الجهالة
لم يتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او نحو ذلك ونظيره قوله ع كل ماء طاهر حتى
تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي
وذلك الشيء هناك الجهالة لم يتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه

على او عدم لكل نظيره فيه كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا
العلم بالنجاسة من حيث المتوقف من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين
فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة الحكم
والسابقان من جملة الشبهة الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني
عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه
في اوايل الكتاب والقول بان كل شيء عام فابل للارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل
العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكلي فيه لا يصح مع تفاوت اضافة
الطهارة والنجاسة الى الاشياء وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم ينزل
على موارد حاجات المكلفين وقد تختلف موارد الحاجات فيمكن ان يراد بسبب موضع
الحاجة ان كل شيء طاهر باليقين السابق حتى يعلم من الخارج كونه ملاقيا للنجاسة وان كل
شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة يحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى يعلم من الخارج
انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة والنجاسة
فيحكم انه طاهر حتى يعلم من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث فيه وفاضل
البرائة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين
الاولين والروايات ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب
المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث
والفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول طهارته

ونجاسته

ونجاسته سواء كان كابن آوى والفأرة او الجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس
او كاحد الاناءين المشتبهين فهو طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل
بالحكم الشرعي ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية الجهد من اللفظ والمعنى
والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث
اشتباه الحكم بالخصوص بعد وضوحه في كل من المشتبهين او جهالة به مطلقة
وكل العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا ريب في الرواية كل منها ذكر لفظ
يدل عليه فلابد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي
وارادة الاشخاص لا الانواع فليس يظهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي
فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهرهما فالاستدلال به على المعنى الثالث
غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه
يحصل في الموضع لا الحكم الشرعي فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة
الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية وكذلك قال
في بيان حكم المجهول محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي مع حمله على المعنى الثالث مع
ورود قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار
الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك فيشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني
فانه تاسيس كبيان الجمل في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما يبعد
ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ منه صفة مشتبهة

دالة على الثبوت مناسبة للارادة فما ثبت فلا ريب بالذات او بسبب الملاقاة
لا مقتضى معين للنجاسة وحصول القذارة فيصير ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر
او القذر لا في ان الشيء حصلت له القذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل
المعاني الثلثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى
الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنا ومعنى كل ارادة معنى الاول دون الثالث
وفهم هذا المرام يحتاج الى التامل التام فنرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى
الاول على الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين الاخرين لكنهما يرجعان الى استصحاب حال
العقل وهو البرائة الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال
الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة
الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يتيقن نجاسته
وقد مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات
الرابع انه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك
في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وبناء الناس
على ما يشتغل به ذمته ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء عصمة الزوجية في المفقود وكذا المال
وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علته علم بما هو
اليقين السابق فيجب العمل ابدا حتى تحققت علته اولا ثم اذا ثبت حجيته في بعض المسائل
فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كان في خصوصها نص او اجماع

او غير ذلك

او غير ذلك فلدعوى العلمية ثم وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما تتم لو ثبت ان عملهم

انما كان من جهة الاستصحاب وبالجملة الادلة التي ذكرناها سيما مع انضمامها الا بقى

معها اجمال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز العمل عليه واحتج النافون بالايات

والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن

وانه لا يجوز اثبات المسئلة العقلية بالاخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن

منه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية

ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا تثبت

الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه مرارا وان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت

ان التحقيق خلافه ايضا واما انكار حصول الظن منه فمع انه مكابرة لا يليق بالجواب ففرع

تعليم الاصطلاح اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجية القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون

الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة

الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون

مرادهم بيان الحكم في هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ الحكم

شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا افاد المحقق الخوانساري

في حاشية شرح الدروس قال وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول

وفيه ان اليقين والشك عامان سيما في رواية الخصال وبعد كون المراد بيان حكم الامور

الخارجية سيما اذا كان مشروطا للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين

في كلامه كما يوجب في الطهارة عن الحدث والجنب الى بقاء الطهارة بالمعنيين فرجع
الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره
كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا
في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك
ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله
شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع
الحر العاملي ره في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكر [illegible] من الاخبار
التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد
الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او عقد طلاق او نكاح او وقف او العادة ونحو ذلك
كما هو ظاهر من احاديث المسلمين وقد حققنا في الفوائد الطوسية اقول ونظير
ما ذكره حجية القول بالعكس وجوابه ايضا وحجية القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا
ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الآن المتاخر محتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا
في الآن المتاخر ايضا لما حصل هنا خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء
في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال
الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع المفروض واذا لم يثبت
الاجماع والمفروض عدم دليل آخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الآن المتاخر

وفيه

وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت
الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم
يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول
بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحق انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع
ان الاجماع موجود في الآن المتاخر ولا نقول ايضا لا بد ان تكون المسئلة في الآن المتاخر ايضا
اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف عن حكمة واقعية اوجبت صدور الحكم
عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالآن الاول بان يكون الاجماع شرط
الآن الاول وعدم انضمام الآن الآخر وكذلك النص بل انما تثبت مطلق الحكم في الآن الاول
لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة
اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم
هو اثباته مستمرا الى ما اشرنا سابقا ولا تفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع
وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهور وهنه بحيث لا يحتاج الى
البيان فقد ظهر مع جوابه مما مر وحجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع
الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس وحاصله ان الدليل
على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران
احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال
الا باستصحابه الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب بعد التحريم ما يستلزمهما

من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يلتزمه من الاحكام الوضعية فلان
عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله ثم ان الاعتقاد بما سنه واجب واجبا كان
او مباحا او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني
مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ودفع الاشتغال لا يحصل الا
بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه الى غاية ولا يحصل الا بالامتثال
الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك
في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب
ان الدليل المحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك وجود الحكم فيه وان يراد
منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان
الاتيان الى الغاية حينئذ المامور به مطلقا فرضه بخلاف فرض استصحاب القوم ففي استصحابهم
لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما
يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف في ان الشك وليس شيء منهما حاصلا لانا نقول
لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا
لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه سواء تعلق اليقين بالتكليف او الظن او الشك
والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه
ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت
التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحابه

ام لا

ام لا اذا غاية الكيفية حصول ظن الامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو العلم
بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية
الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا الكلام سار في مطلق التكليف
الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعليه قال في شرح الدروس بعد كلام في هذا المقام
والحاصل اذا ورد النص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية
معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى
يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل
العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم
وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك
التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت الحكم الى غاية معينة
في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ويعلم ايضا عدم اشتراطه بعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك
الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف كذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك
كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع
مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات
او بتباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص
آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب

وقد ظهر بالنص والاجماع في الصوم وغيره ان ترك دين الشيئين معا سبب لاستحقاق
العقاب ثم لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما
سواء اشتركا او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى غاية معينة وقد اشرنا الى
بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا عن بعضهم
كلامه في شرح الدروس ما يدفع تقييده ره هنا بقوله ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط
بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ فتأمل هذا ولكن التحقيق في مثل هذه المواد وموضع ما نحن فيه
هذا الاستنجاء اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف
به في المردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك
مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض امر مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة
وزيادة الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله
مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل
بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع
ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة فيتوجه له لا نسلم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر
الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد من اشياء ثلثة
اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء
وهو احدها المعين عند الله تعالى المبهم عندنا فيتوقف الاجماع على ذلك ثم بل انما نسلم الاجماع
على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد

في كل

في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرناه عن المحقق الخوانساري ره هو الظاهر
اختاره المحقق ره في آخر كلامه بعدما اختار والحجية الاستصحاب مطلقا واستحسنه صاحب المعالم
الا انه قال هذا رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه استصحاب الحكم في زمان
الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب وادلة حجية القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا
فلا نفصل وينبغي هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار
قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع
الثابت حكما او لا موضوعا كليا متعددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا مختلفا وبذلك
يتفاوت الحال اذ قد تختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب
ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد وهنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على
هذا الاصل مما الهمني الله تعالى به وببركته دين الاسلام والصادعين به ع وهي ان بعض سادة
الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر في حكاية جرت بينه وبين احد من اهل الكتاب
من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلين بنبوة نبينا ع نحن وهم متفقون
على حقيقة ونبوته في الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجاب بما هو
المشهور من انا لا نسلم نبوة نبي لا نقول بنبوة محمد ص فموسى وعيسى الذي يقول بنبوته
اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد ص
وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ع ما تقول في نبوة عيسى
وكتابه وما بشر به امته واقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص

ونكتفا به ولم يثبتوا به اصلا قال الفاضل فاجابه بان عيسى بن مريم المعهود الذى لا يخفى
على احد حاله ومحمد او موسى بن عمران المعلوم الذى لا يشتبه حاله على احد من المسلمين
ولا اهل الكتاب جاء بدين واو سله الله نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا تفاوت
بثبوت وسائر هذا الشخص واتيانه بدين يلزم ان يقول بنبوة محمد ص ام لا فتحتم بقوله
دين هذا الرجل المعهود وسائل بان يحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك افحم الفاضل
المذكور فى الجواب فتاملت هو بنا فقلت فى ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز
التمسك به فى احوال الدين ان موضع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجرى على
منواله ولم يتعين هنا الا النبوة فى الجملة وهو كل قابل للنبوة الى آخر الابد بان يقول
الله تعالى عيسى ودينك باق الى يوم القيمة او للنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول له
انت نبى ودينك باق الى زمان محمد ص ولا ان يقول انت نبى بل دون احد القيدين فعلى المخالف
ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الابد والى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس حينئذ ابتدا
واما الاطلاق فهو ايضا فى معنى المقيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة
غير النبوة المطلقة والذى يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلى
لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنا
مثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان فى هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اى نوع هو
من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه فى مدة
العيش اطول الحيوان عمرا فمثلا الفرس اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف

والفيران

والغدران من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذى ثبت خاص امثاله عصفورا
او فارة او دودة فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان
ظن بقاء اطول اعمارا منه لك ويبطل تمسك اهل الكتاب وعلى فرض التسليم والتنزل سلمنا
معهم نقول ان القدر الذى ثبت لنا من نبوتها هو القدر المشترك بين احد المحتملات
الثلثة مع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان محمد ص كيف يجرى الاستصحاب الى آخر الابد
ثم انك بعد ما بينا لك سابقا لا اظنك تراد علينا ان الاستصحاب فى الحكم الشرعى بما ذكرنا
فى هذا المقام بان نقول يمكن ان يورد الاستصحاب فيما مثل ذلك وبيان ان الاحكام الواردة
فى الشرع انما يعلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم تكن معتدة الى وقت خاص
واحتمل علينا الى آخر الابد والذى يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع
والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية فى غير ما ثبت له من الشارع حد ليست
بابدية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفى فيما ورد عنه مطلقا فى استمراره ويظهر
من الخارج ارادة منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقرائها يحصل الظن القوى
بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلى او نقلى
فان قيل هذا يرد عليك فى حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب فى النبوة هو التحديد
بل انما الذى يثبت علينا ونسلمه من الاستمرار القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا
مع انا لا نحتاج فى اثباتها الى التمسك بالاستصحاب فى الدوام لا يتسلط الخصم علينا بما نبهنا
عليه فان قيل قولكم بالتتبع يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان اخفاء المدة وعدم بيان الاجر

مأخوذ في بيان ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما سمعت من مخاصمتنا
مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في علام
تسليم التحديد وابطال قولنا بصحة النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة
محمد صلى الله عليه وآله وكتابهما ناطق به لان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكروا
لنطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم واطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب
من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا
الفرض في تصحيح النسخ وهذا الامر ما اوردنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل
احكام الشرع عيسى مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاقات الاحكام مع اقترانها
ببشارة عيسى ع برسول بعده اسمه احمد ص لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول
رسالته ص وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم الثاني
فلما عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق
فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه
مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة
اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احوال المكلف كالاناءين المشتبهين فان الاجتناب
عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول
الجهالة به في وقت الاشتباه واما مع تغيره حقيقة فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب
وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على ذلك بان النجس والحكم

مثلا

مثلا انما هو الكلب والعذرة لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا واذا انقلب الكلب
في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بعرا
وعنها والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم
ان كان هو التسمية فان تحول الحنطة النجسة عجينا او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتهما
وهو مقطوع بعدمها وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فالدليل عليه ثم ما هو معيار تبدل الماهية
والحقيقة فقد يتوهم انهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق
بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل ولو لوحظ فيه تبدل
الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا غموض غموض لا يمكن ضبطه في الباب ويمكن ان يقال المعيار
وهو تبدل الحقائق عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا انما يتم فيما اذا كان متعلق الحكم هو النفس
الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالها من النجاسات
عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة
فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجسة ما دامت عذرة
فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفضلاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس بل بالاولوية
وفيه نظر فان من الظاهر ان النجاسة الخشب ليس لانه خشب في نفسه بل لانه جسم لاقى نجاسة
وهذا المعنى لم يترك والحاصل ان الحقائق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها
احكام مستقلة بواسطها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مسحوق ماهيته
كالطحين للحنطة او مصنوعا كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها

فيما لا تبدل حقيقة ايضا فان ثبت تبدل حقيقة ففا فيه حكم الاستصحاب لتوقف
التعارض ح بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم
ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسيتبين
ان الاستصحاب ممن هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل
ذلك مم ورد لاله الاخبار وغيره واجمد اذ الحكم اليقيني انما كان ثابتا في آخر والذي لا يجوز
نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يبق بالماهية عكم بعدم جواز نقض حكمها
انما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فنحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعدمه فنجزم
بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف
الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق ونحوها وان كان
تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق
ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تقييد دم الاغلب بهذه الا
في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك
الى وجود المعارض لا الى عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتأخرين في افادة
تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتأمل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب.
الثالث ذكر بعض المتأخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل
شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل
اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب آخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت حجيته على ما

فلا اختصاص

فلا اختصاص بالاستصحاب لأن دليلا اقوى منه يترجح عليه فالحجية فيه ونعم على العمل
الراجح فلا مناسبة لذكره ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل
ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البرائة واصل العدم ففي الاستصحاب ممنوع لأن
ان جمهور المتأخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا
للحال السابق مع ورود من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل
عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث
انه استصحاب لا يعارض الدليل المنطقي من حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه
عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق لكن
وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا
ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض
شرطا لعقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم نأخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا
وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يبطل الظن بالوهم
فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هنا ظن البقاء
ح ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه
هو عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار فان ثبت دليل على رفع الحكم
فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير يقين بوجه وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذلك
لو كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق و

بعض موجّه الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه فلاداد

ظنّ اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فنقول

المراد ان الظنّ الاستمراري لا يقاوم الظنّ الاطلاقي على الوجه الاوّل وعلى عدم جواز نقض اليقين

الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدلّ على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب

اما من حيث كونه انسب بالحكم لا حكما مستقلا واما من حيث اندراجه لثبوته من عموم الاخبار

الدالّة على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين ولا يقاوم ما دلّ على ما في مورده وبالخصوص

وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل الثاني للحكم بالخصوص من جهة المرجّحات

الخارجية كما اشرنا وعلى ما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضته لاستصحاب الآخر

ثم ان تعارض الاستصحابين فلا يكون في موضوع كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة

الثابتة حال الحيواة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة

المستلزم للنجاسة وقد تقرّر بان الموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة

واما لانه عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت

حتف الانف الى زمان يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجّح لاحدهما

فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محلّ التنافي والا فيبقى كلّ منهما

على مقتضاه في غيره وكذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما في محلّ التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره

فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه الظاهر

وعلى ما يوجب الطهارة الاصلية واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يتفرّع عدم

جواز

جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقيق المسقط

وقد يكون في موضعين مثل موضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك

في ازالة النجاسة فيحكم في طهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته

السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لان الثوب محكوم

بنجاسته شرعا للاستصحاب ونجاسة كل ملاقي مع الرطوبة لما فيه النجاسة فتنجسه

لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقات محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب ونجاسته لا في

مع فان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسة المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب

وكون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا ايضا ثم ومن هذا الباب الصيد الواقع في الماء القليل بعد منه

مما يمكن موته به واشتبه اسناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض طهارة الماء واستصحاب

عدم حصول التذكية اعني الموت بالمذكى الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل

بهما في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء

وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد ففيه ما في الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك بعينه

مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع

التنافي في الشرع فقد يحكم بعد الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها

مما يحرم عليها والكل للزوج ونحو ذلك **قانون** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجدته في الجزئيات

منه اما تاما او ناقصا اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقول الجسم اما حيوان

او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد

اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد في الأحكام الشرعية واما الثاني وهو ما ثبت

الحكم في الأغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة

فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين

ومنها الحكم بان كل واجب لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها كذلك

فيحكم على الكل بذلك ويترتب عليه استصحاب الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر انه حجة

لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا مرارا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب

القياس حتى يشمله ادلة المنع منه كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساواة

كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويها وفي الاصطلاح

اجراء الحكم الاصلي في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة

او منصوصة اما الاخير فسيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا

ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الآخرون

الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مطلقا

الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال به ايضا او حرمته بعد التسليم انما يسلم مع علم انسداد

باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ورويناها

العامة عن النبي ص والخاصة عن الائمة منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه ص قال تعمل

هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا

وما رواه صاحب المحصول قال ص استفترقوا امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم

بقوم

يقيسون الأمور بآرائهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وأما أخبار الخاصة فكتبهم
مشحونة بها لا حاجة إلى نقلها وما يتراءى في بعض أخبارنا من عمل أئمتنا بالقياس فهو
إما من باب التقية أو المجادلة بالتي هي أحسن أو لتعليم أصحابهم طريق دفاع المخالفين
كما لا يخفى على البصير بل هذه ضرورة من المذهب بحيث لا يعتريه شك وبهذا فإنا نرى
علمائنا في جميع الأعصار والأمصار ينادون في كتبهم الأصولية والفقهية بحرمته
مسندا إياها إلى أئمتهم ع فنحن نثبت ولا حجية العمل بالقياس كسائر أصول ديننا
ومذهبنا بالإجماع والمتعددة والأخبار المتواترة ثم نقول الأصل في الأحكام الفقهية
جواز العمل بالظن لا أنه يحرم العمل بالظن إلا ما أثبته الدليل فإنه طريق لا يكاد يمكن
إتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الأخبار وبذلك يتخلص عن الإشكال في أن
دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وتوجيه الرجوع
لولاه ودليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس ثم نقول إن ما
ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما
ورد في الأخبار وكلمات أصحابنا الأخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة أن مبنى الشريعة
على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد نرى أن الشارع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة
الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الأبوال النجسة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء
بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه ولاحقه
وأمر بقطع يد السارق دون الغاصب وأمثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى وقع ذلك

فكيف يحصل الظن بعلية الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة
سيما مع ملاحظة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى
حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما
الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والانصاف ان منع
حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول
واما الاثبات فلانا نسلم ثبوت جواز القياس والا فلكان القياس منا فيلزم القول بالنسخ
ولم يقل به احد وايضا سيتبين ان علة الحكم قد تكون غائية وقد تكون فاعلية وقد تكون
مادية فالقياس موقوف على ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة
الى من اوقع في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات
لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الالباب فان العبور لغة المجاوزة
والقياس عبور من حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي
بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه مجاوزة وعبور من ادخال الغير الى حال نفسه
سلمنا لكن سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا ابيح ما جوز من حكم الخمر الى النبيذ ومن البر الى الذرة
لكان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى
وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لم يرد عليهم القياس ورده بمنع علام الوجود
لقوله تعالى ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك

استدلالا

استدلالا بالقياس ثم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي ص لا يمكن ان يكون بشرا لعدم
قابلية البشر لهذه الرتبة وان ايثاركم عليه في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال
بالقياس في العقليات وقياس للقياس في الاحكام الشرعية التي هي محل النزاع بالعقليات
فيتضمن مصادرة لا يخفى ان المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة
دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من غير نكير وهو ثم بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن
عباس وغيرهم وبالجملة فقطعية بطلانه عندنا من ضروريات مذهب ائمتنا عليهم السلام اغنانا عن اطالة
الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرايط القياس واقسامه واحكامه فلنتكلم
في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في حجية منصوص العلة اعني ما استفيد علية الحكم من كلام
الشارع قبالا لما استنبط من العقل سواء كان صريحا او نصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله
لعلة كذا ولاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه على حجته والايماء كما سنبينه ويمكن ان يراد
به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم ح لا ابهام في ذكر دلالة
التنبيه على حدة واختلف الاصحاب فمنعه المرتضى واثبته الاخرون وقال المحقق لو نص الشارع
على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم
جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض
المتأخرين ولكن عبارته في بحث الصلوة في جلد الثعلب يشعر بانه يريد من شاهد
الحال الاعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد المأذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما
اذا كان هناك ضيفه لدار المالك لا يكره واعترض عليه بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم

بالوصف واما كلام مه فلبس حينئذ هنا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم
وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق ره من شاهد الحال الدال على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شئ وآخر في سببية الحكم
فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظ كلام مه وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظ لان التعليل
في يصير بمنزلة كبرى كلية ينتظم اليها صغرى وحلبا نتيجة فيتحقق ان معنى قول الش حرمت الخمر لانه
مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر
حرام فهو حرام واما وجه اطلاق مه فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد
الذي ذكره المحقق لعوله ح ح ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه
بيان ذلك ان قول الشا حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه
لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر للاسكار معناه المتبادر منه لاجل الاسكار
الحاصل في الخمر لا لعين الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر الا الاسكار الحاصل في عينه وتوضيح
ذلك ان العقد قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات
متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة
مقصود بيحكم عليها من حيث تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخير فيتحقق حرمت الخمر
لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ
اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض
احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان يكون

مقصود بيحكم عليها من حيث كونها من افراد ذلك
الكلي دون غيره من الكليات حتى حرمت الخمر لاجل
الاسكار لا لاجل صيانة العقل ولا لاجل كونها من افراد العنب
وهذا هو المرام

هي

في الاستكثار في المثال المذكور ويحتمل ان يكون في استكثار الجمع بحيث يكون الاضافة الى الجمع
معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي وظن المستفاد
من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس ظن الحاصل منه اقصر
من سائر المظنون وانما ادعى المحقق وامثاله الى القرار عنه بعنا ما هو ظاهر كلامه واعتبار مثاله
الحال على سقوطه اعتبار وعدها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس
بقياس بل هو مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع فيلزم تحت
ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع
والشهرة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا ويأتي الكلام
في المسئلة الآتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فلا نها موقوفة على ثبوت الحقيقة
الشرعية للفظ القياس في هذا القسم وان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت
الحقيقة الشرعية منه ولم يعلم انه مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس
سيما ومن المعلوم ان ادعيتهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن
جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك
من يمسك بذلك فيما نحن فيه الامن الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول
وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لانه اخبر بحت عموم ظن المجتهد
او نقول ان الشبهة فيما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بدلالة الاخبار
تعارض عموم من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم انهم ذكروا

بل لا نزاع بين الفريقين في ان علة المستفادة من الشارع بعنوان الاستقلال واجب الاتباع
يعني انا اذا علمنا ان علة الحكم هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في المعدى وانما النزاع
في ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم
بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلة فهو من المانعين فلعل مدركه لم يقف على
اختصاص فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما ينبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة
فيه فقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون
وجه وقدر منه دون قدر وقال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان
فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي
فعلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال وهذه الدلالة على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان النزاع
في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد
على ما فهمه بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة
وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل
لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله
لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا
يقول يستفاد العلية من قوله منه ولكن المراد منه اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة
كما انه على ما ذكره ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة

فذكره

فقد يكون من جهة العلل الفاعلية وقد يكون من جهة العلل الغائية وقد يكون غير
وكلها داخلة في المبحث ووجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب والحرام من الاسباب التي
تشبه العلل المادية فيقول الله اذا وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب
الوضوء هو النوم وكذا غيره من الواجبات وكذلك اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على
ان الصلوة علة غائية والمراد من العلة هنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذلك
تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو القبح الحاصل من الخمر من جهة الاسكار وعلى
انه واجد بحيث العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن انه واجد بحيث المادية وكذا اعتبار العلم
واسع لا يعتد به شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التعدي وجادة فأكل
بظاهره ووجب التعدي وطريقته في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء
والصلوة يتعداها الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع
من المتبع الى الحمام ونحوها وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة نفس الحكم من حيث هو فلا تتخلف
عنها ان وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة وتأسيس اساس وتعبد
اخرى يؤسس اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة
مع جميع افراد تلك العبادة والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان
يتجه سواء في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة بدفع ارياح الاباط وتعليل العدة
لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الوجوب في تركها اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي
رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل اليد والتنظيف وغيره من جملة عبادة شرعية

تنبيه لمعرفة العلة طرق معروفة عند القائسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام
فيه ان العلة اما تستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة
او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير مثل ان المتعلق من قوله عم
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه هو وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والماكول
والمشروب وغيرها انما هو لاجل الاستفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة
ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة
فاما استفادة العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او بسبب التنبيه والايماء
المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول
فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك
ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة
التنبيه والايماء وقد مرت الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابطة
كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا
للاستبعاد كقوله عم للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان
السؤال عن مثله عم يقتضي الجواب المطابق فجوابه عم لابد ان يكون لحصول غرضه
مكانه عم قال اذا واقعت فكفر وكما ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك نظيره وان
كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد
طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه

فلو

قبل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف بحذف وعلق

بالباقي سمي بتنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط

القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة

الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي والصلوة وكذا لا مدخلية

في الاعرابية اذا السائل الاعرابي حكمها واحد في الشرع وكذا كون المحل اهلا فان الزنا في

اهله اوفر واحوط الحنيفة وقالوا الامدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات

ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه

خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجي انه لا يفيد القطع

ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم باولوية لزوم العتق في صورة الزنا ممنوع وسنشرح الكلام

في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اجلب

واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه القتل او الرجم او الكفارة او غيرها

محتاج تعينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب

الالتزام وحجية هذه الاستفادة يثبت بما يثبت منه حجية سائر الدلالات اللفظية وليس

ذلك من حيث تنقيح المناط اعني الغاء الفارق واثبات الجامع به كما ستعرفه ومن امثلة

التنبيه انه ع سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن

فلا فاقتران الحكم اعني قوله فلا بالنقصان ينبه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم

ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذا فلا منافاة فلا استفادة

العلية بل دونها الخ ومن امثلته ان يقرن بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم
وللفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط
يحصل من ترتب حكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع
مفسدة مثل قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل الكرم العلة واهي الحبال يغلب
في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال النظير فهو ما رواه
الجمهور من حكاية السوال الخثعمية فانها قالت له عم ان ابي ادركته الوفاة وعليه
فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك قال النبي عم ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال عم فدين الله احق ان يقضى فانها
سئلته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه
علة للنفع والا لزم العبث فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله تع ايضا علة للنفع واما
الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهو على وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود
والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كالاسكار
الخمر فان الحرمة دايرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر
خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين لكون الشيء مكيلا الحرمة التفاضل
فان التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل
احتمالا من الثاني واختلفوا فيه فالاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد
العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين

لعلة

لعلة واحدة والحكمة والدوران ونحو ذلك فلا يفيد اصلا بيان الملازمة ان الافضاء
ان كان من ذاته فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستقل من الدوران
والافضاء ان حصول الظن يكفيه هنا مثلا كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل
قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس من جهة الدوران من حيث هو ومنها
السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعاء بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية
عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف
في المعدود وثبت القاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها
في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادته الظن في الشرعيات واحتج
المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد الفحص
والتأمل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى
يغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة
لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية
تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزئي احدها او مركبا من بعضها
مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز ان يكون الحكم موقوفا على شرط موجود
في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع
لا الظن ولكن لا حجة في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والشواهد على بطلانه ثم انهم ذكروا
ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق وحيث لا فرق بين الاصل

في الفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهو الذي يسميه الحنفية استدلالا
ويسميه الغزالي بتنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد من مؤثر وهو اما القدر المشترك
بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان الفارق
ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه واعترض
بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد وهو منع حصول القطع فيه وذلك
انما يكون من جهة امور خارجية كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته
انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لشرع التحريم وكالقتل
العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر
اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود
العلة المعلومة علينا بنص او استنباط في الفرع المسئلة الثانية القياس بطريق الاولى
وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه
هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم والظاهر انه اعم منه بوجه كما يظهر من تعريف الاكثرين
للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء
كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين
بتحريم التافيف لهما للعلة كف الاذى لهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم
النصيب عند العتق عليه اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما

الا الذكورة

الا المذكورة في الاصل والامور في الفرع وعلمنا عدم التفاوت الثم الى ذلك في بعض
خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس
القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان
العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع
اقوى مما يحصل به الظن الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح
لانه اذا كان العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها
في الاصل ولم يحصل الاطمئنان بالعلية فكيف يكتفي بوجودها في الفرع وان كان اقوى
مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة آكد في الفرع الا ان يقال المفروض
نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان الوصف
المناسب في الفرع آكد ينفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول
بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم يكن حاصلة في الضرب
مطلقا لان احتمال مدخلية الخصوص انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة
للحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة
اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انتفاء المانع عن حصول
الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب اولوية تنقيح العلة
مستقلة وهذا هو الباعث لمعظم اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية
لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه

كالمنصوص العلة فلابد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال ما يتوهم
الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او قطعية العمل ثم
العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان علتيها في الفرع اظهر واكد وبالجملة
القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان كان
استنباط العلة من قبل الدوران والترديد فلا دليل على حجية اصلا واما من جهة الاجماع
على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية
في الفرع واما من جهة النص بالعلة في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة
في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص العلة وكذا لو كان من قبيل
دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه
ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك في ان للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن
ناطقا في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخليتها الاصل في علية العلة
لاجل مناسبة بينها وبين العلة بقوتها وح فيمكن ان الاكدية في الفرع ينفع مثلا الاحتمال
فانه ينفع ما يتصور اشد منه مناسبة العلة للحكم في الاصل فينتفع الفارق ح اساسا
على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك
تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية له مطلقا من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز
الاعتماد على مجرد الاكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه
على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعتبر عندنا بالمفهوم الموافق وذكروا له

اصلا

امثلة منها قوله تعـ ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومنه قوله تعـ ومن ان تامنه بقنطار يؤده اليك
الاية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اعني
بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه
بالادنى على الاعلى بان تجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه
والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة
بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها
مما فوقه وبذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل ملاحظة المناسبة اختلفوا في ان دلالة
هذه الايات على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم الموافق فقيل انه من باب
القياس وهو ظاهره في يب حيث قال بعد نقل منع تعبد بالقياس عن الشيعة ولا اقوى
عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس
تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم
علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء
معلوله وهو باطل ولا يخفى ان يكون ما نقل انه عليه خصوصا بجعل الوفاق والا لم يكن العلة
تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه
ره انه يعمل بحجية كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلة بالقاطع من اجماع او نص
صريح او تنبيه وهو مشكل لعموم كونه قياسا وانه رحمه صرح بحث ما دل على عام صدر من الاخبار

لو انه لم يسلم ثبوت الاجماع والضرورة فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان
الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع
ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنتين
قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله
يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا
ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم
رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف
يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روى عن قوله ع لابي حنيفة
لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم
وبالجملة في كلام مع هذا وكثير من امثاله والاستدلالات غيره من فقهائنا في كثير من المواضع
يابى من حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نصا او اجماعا والا لما احتاج
الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك
المواضع انما يثبت حكم الاصل بالاجماع او بلازم دليل آخر وليس من الادلة اللطيفة التي
يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها تنصيص
ولا تنبيه بالعلة فكيف نتوهم يستدلون في مسئلة كون الزنا اللذان البعل عن طائلا بالاولوية
~~زيادة مع هذا الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها حال الحيض بالنسبة الى تزويجها~~
في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة في الاصل او التنبيه عليها مع انه

لو استدل

لو استدل في كون التزويج مباحا ابدا بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال ابو عبد الله

التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث

معنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حريم المتزوجة

حتى يرى ان الدخول في التحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى والكل مع انه لو سلم ذلك فنمنع

كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل في الاغماض عن الاعتناء بشان الزوج وهذا كلام وقع

في البين بتقريب ان هذا كلام صدر وان مراده ليس بيان تفريع بعض ابنة الناصبي وامثاله

بل مراده حكم جواز القياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا فلنرجع

الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع آية التأفيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق

فالذي يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق

الذي يتصور من جانب الاصل وهو خصوصيته ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى

اليه من هذه الجهة والذي يقول انه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ

ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول ان المنع عن التأفيف في العرف حقيقة

في المنع عن الاذية للتبادر وذلك مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء اصلا

وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف

على استنباط والقياس المصطلح واجيب بان المتوقف على استنباطه هو القياس الشرعي لا الجلي

فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا

في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه

واحتج القايل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما
وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم في يكون
قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة
ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية
سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ
اولا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه
لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه لا قايل بهذا المفهوم
دون القياس ويحمل هذا الحجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يفيد الجواب
وهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فينطبق الرد عليه وبلا غبار
وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين
اتفقا على الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع
في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك انه مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي
وهو القياس بطريق الاولى اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى
مما لا ينفك تصور الفرع من تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام
فيه في حكاية العلامة الوفاق بالنزاع والآن نريد ان نوضح المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص
من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي اعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي
في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو وهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى

لا يعلم

كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل الايتاء كلامه ارادة كونه اعم كما هو صريح الاكثر فمن قال الموصولي
وصلته وصف يفيد التوصيف فحاصل الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة
لا بد ان يكون قياسا منصوص العلة او منبها عليها ورفع احتمال مدخلية خصوص الاصل فيها مع
كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من يذكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة فيقبل المسئلة
تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك
الاحتمال منه مندفع فيه فتنبه فان ذلك امر مضطرب فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة استقرب
مناسبة الخصوصية للعلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون
في الحاق الحكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره
في منه في مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين
الاستظهاري ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم ينظر فيه ومرادهم
من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها
بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين هو انه
لا لسان له للجواب ووجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مطلقا
وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يتمسك بالفرق ههنا لعدم رجوع الميت
الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كما لا اذا عرفت هذا فلا تغفل عما ذكرناه في امثاله
ونظايره في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وانه الظاهر منه ذلك
او لعله مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيها

يحتمل حينئذ طلب المادة وكذلك فيما تمسكوا به باتحاد الطريق والغفلة في طريق الاستنباط
والاشتباه في الحديث لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك
في الاجماعات المنقولة ومما انه قد تقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطأ في الحدس وكذلك
في فهم العلة من النص واستقلاله فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون
بالقياس المحرم اذ يدعون المشهور علما بالاجماع وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل
بالعلة المنصوصة او المنقحة والاجماع المنقول **قانون** مما يستدل به العامة الاستحسان
والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي
من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع
لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير
عنه او انه العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب بطريقتهم
ان يوجه بان يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون
مستندا الى دليل شرعي او انه العدول من حكم الدليل الشرعي الى العادة التي يعتبر
شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود ومثل العدول عما
يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب
وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل
ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة
شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة

والأجلى

والاجماع الاخاصية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل

اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض من الراجح بدلالة فاذا لبنا وبا

فالراجح محكمه وبقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما راه

جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر وجلب نفع

للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطع من العقل من جهة ادراك

مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشرع صيانتها

وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني

حتما لكونه ازجر واما مرسلة بمعنى لم يعتبرها الشرع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية

عن المفسدة فمثلها هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة

وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشرع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق

المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو

وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت من حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة

محافظة على المال ومنها شق بطن الحامل او شربها الدواء اذا علم انهما يوجبان الشفاء

وسقوط ولدها فانهما يوجبان بقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها

ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين يجوز رميهم وان كان ادى الى تلف الاسارى

اذا علم انهم اذا لم يرموا ظهروا واعلى الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا للدليل الخارجي

ولذا لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة المقصد الخامس

في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة
الاصلية بالدليل الشرعي والدليل بالشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما
وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم
الممدود الى وقت او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فيقع اثبات
بعنوان الاطلاق القابل للاستمرار مثل الحكم على الاشياء او حرمتها ونحو ذلك
وما يقال ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج
بقيد الرفع ممكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تع
ولذلك قيل ان النسخ هو رفع مثل حكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا
مع ان ذلك يرد على قيد المتأخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع
ان يقال المراد الرفع المطلق المرتبط على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص
فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصير بعضه النفريع بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يقع
نقضه بالمحدود الى زمان وبالامر على القول بعدم افادته للتكرار **قانون** الحق جواز
النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم ابن
البحر الاصفهاني في خصوص القران لقوله تع لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه
اية العدة فان قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا

لطول

الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم تخرج
فان خرجت فينقضي عدتها ولا شيء لها فنسخت بآية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها
الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول
وهو مدفوع بان الاعتداد ليس من حيث هو بل بالوضع وآية القبلة نسخت الصلوة
الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه
وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كالاخير وكذلك آية الصدقة قبل النجوى
مع الرسول ص وغيرها مما لا نطيل بذكرها وذكر ترهات ابو مسلم والعمر اشرف من ان
يضيع في امثاله ولعل ابو مسلم يقول فيما ثبت بالبديهية نسخه كاكثرما ورد في الشرائع
السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكار اسلامه واما ما تمسك به من الآية فمدفوع
بالمراد انه لا يأتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال
بل بيان لانتهاء طلب الحكم اذ مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم
منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا ص وفرقة اقرت
بها واعترفت بنبوته ص للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته كون الشيء حسنا
وقبيحا والامر يقتضي كونه حسنا والنهي يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح
ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية
واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر وقد يكون الفعل مصلحة الى
زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما تمسك بعضهم بقوله تع فلن تجد لسنة الله

تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه
بخلاف سنة لعباد فان الاطباء الابدان قد يمهلون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب
خاص للمنضج والمسهل والمقوى وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب
بخلاف قوله تعالى فانه لا يمكن في حقه والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد اخفائها لمصلحة
لا ابداء وظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج بقول موسى عم هذه شريعة
مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى
التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند استيصالهم بخت نصر بل الروايات
مختلفة من ان الواو في ذي سلمنا لكن المراد بالتأبيد طول الزمان كما ورد في التوراة
ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى ان يعتق ثقب اذنه ويستخدم
ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول
طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التوراة
ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى عم وانه لنوح عم
وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم كثيرا منها في شرع موسى عم مع ان التأبيد في الزمان
بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيها معا ويوهم التناقض فلا يمنع بذلك
كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى عم فاللفظ الدال عليه اما ان يدل
على دوام شرعه او لا او على الاول فاما ان يقترن به ما يدل عليه على انه سينسخ ام لا
اما على الاول مع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما تقتضي العادة بنقله متواترة

التوقيف

التي توفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد
عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني
فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا نقيض الا فعله مرة ولهذا لان الامر لا يقتضي
الدوام وذلك لا يقتضي نسخا وفيه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يفيده
التصريح عند النسخ ولا علم به اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ ح قرينة على التجوز
في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبح لو كان وقت الحاجة الى البيان
واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما تقرر في محله وثانيا انه لم يذكر ذلك
ولكن جميع الشرائع ليس من باب الامر لبيان الحلية والحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار
واذا كان ظاهر الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال
منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ع ايضا وثانيا
بان هناك شيئا آخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التدريج الى زمان محمد ص
لم لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا
وبالعكس رجوع الى الدليل الاول نعم ينتقض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه
الى الآن لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى
فيمكن ان يورد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان قولهم انه يمنعوا
النسخ من راس بدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم
الا مع التمسك بالروايات وبالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب

في مبحث الاستصحاب فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء
لهم يلزموننا ونحوله الله وقوته ويقع الكلام مع التحقيق وهو محتاج الى الانصاف وفتح
عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن
من فعله سواء فعله او لم يفعله والا لم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركين
للفعل راسا مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل به ونذر ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع
المانع الحاصل من جانب الله تع اولا او من جانب العبد بل من جهة موجبه تعم
في ما حل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به للمريد له
المؤخر اياه من جهة وحصة الشرط الا ان يكون المصلحة الحصول من مجموع المكلفين
لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ آية
تقديم الصدقة على النجوى وكذلك الممنوع عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن
هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل ع فانه تم صنع منه وجوه من الاتيان به وكذلك من تمكن
عن بعضه دون بعض آخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا
والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المصنف الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة
وقيل بالوقف والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي عن الحسن
او لا عن شيء متجه فاذا جاء الامران نسخ فيعطي حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقهما
وكذلك حكاية النهي عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة
وهو مع ما يجيء ان النهي قد يتعلق بمثل امر لا بنفسه وكذلك الامر فهو باطل لان التكليف به

او لا هو الطبيعة امراً كان او نهياً وقد ورد النسخ بها ايضاً او المفروض علام تحصيل الطبيعة
في ضمن فرد حتى يفتقر هناك ما يرفعهما وكذا ما يقع ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل
والناسخ بنفسه وكذا النهي الاول والناسخ له اذ ذلك خارج عن المتنازع لو بعد التسليم
جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور
به والمنهي عنه كما هو الظاهر وقد بيناه في مبحث علام جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط
فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام في كون ذلك نسخاً فيرجع
الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا يشكو جواز ذلك
كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد
حسن لا يجوز الامر للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين
على شيء مع علمه بانه سيمنعه من جهة مصلحة وانما يقبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة
وتاخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في بعض الاخبار ايضاً مثل موثقة
ابي المغرا العثمان بن عيسى عن ابي بصير قال سألته عن رجل فجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها
فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف يعرف توبتها قال يدعوها الى ما كان عليه
من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق
قال سألته عن الرجل ايحل ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان انس منها رشداً فنعم والا
فليراودها على الحرام فان تابعته فهي حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من
جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد الارادة بنفس الفعل

ثم نسخه قبل التمكن منه فستجليه والكلام فيه نظرا حققناه في مبحث العلم مع العلم
بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد
عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا
خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلق بناء على نفس الامر فهو مستلزم
للبداء الحقيقي على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن
فلا بد من تخصيص الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو
ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو ممنوع بل الظاهر من الاية هو البداء والاصطلاحي
الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح ولده اسمعيل ع
ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول
ابراهيم ع اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد في المقام من الاية
مثل الفداء والاقدام على تودع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك
دالة على انه كان مامورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغير
مناسب لهذا المدح العظيم ولا يليق عليه ايضا قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافي كونه
مامورا باتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابراهيم واسمعيل ع واظهار منزلتهما
على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا بواقع الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن
القاطع دل على اخراجه من ظاهره وحمل على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث

الاوامر والفداء عكسها ان يكون من اجل ما اعتقده طاهر من فعل المامور به وقد يجاب عنها
وورى انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو صح سلامته وفيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما
يوجب الموت فيرجع الى ارجاع الكلام عن الظ مع انه لا يصح للنسخ اذ المامور به لم يكن
الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد النسخ الثالث
ما روي ان النبي صم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت خمسا وفيه بعد ما
اورد عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وسلامته سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط
التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يق ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب حينا بعد حين معلقا
في علمه تع بعدم شفاعة النبي صم فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد يتعلق
بنفس الامر والنهي بخبار الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل ومظهر الجواب عنه بملاحظة
ما مر فلا نعيده **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد
مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تع ما ننسخ
من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها
وايض الصيغة نأت لله تع وفيه ان الظ ان المراد بما ينسخه تع هو الحكم الثابت بالآية
لا نفس الآية وقلاوته والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة السابقة او خير
منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان الله تع فلان الرسول
هو ما اتاه الله بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا

بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر البتة واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة

بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا اختلاف في جوازه

انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا ينسخ

القطع بالظن وادعى بعضهم الاجماع عليه وان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل

الاول مقدوح بجريانه في مبحث التخصيص والقدر المسلم قطعية متن الكتاب والسنة المتواترة

واما دلالتهما على التابيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتابيد فهو ايضا بمنزلة العام

بالنسبة الى الازمان فكما لا يجوز تخصيصه بظني امكن منعه فاذا فرض حصول الظن من

خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت

نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وقايل به النزاع وثمرته قليلة عندنا المنذر ومثله

وذكر القائلون به امثلة لو فرض صحتها ان اهل قبا سمعوا مناديه الا ان القبلة

قد تحولت واستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو ثم بانا لا نعلم انه خبر واحد

ولعله بقرينة افادة القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس

الخبر رافعا للحكم كما سنفسره البتة واما دلالة الخبر على كون آية فلانية منسوخة

بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا

فالفايدة ليست بنادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه او النسخ به

ويبنى الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم

انعقاد الاجماع الا بعده وقالوا انه لا امتنان كان قول المعصوم منهم فلا عبرة بقول غيره والا

فلا عبرة

فلا عبرة بقول المجهلين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا الناسخ اما الكتاب واما السنة
واما الاجماع واما القياس اما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع
على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد وان
يتأخر واما الاجماع فلانه لا بد من مستند فهو اما نص او قياس وان كان نصا فيكون
الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا
لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او
قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع دليل
واما الثالث فلبطلانه بالذات فلا نسخ واعترض المرتضى ره من اصحابنا في علم الجواز
على الاجماع والنسخ ورده على ان الاجماع دليل عقلا والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر
بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى
الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقلم ما يدل عليه في محله ولا حاجة
عندنا في حجية الاجماع الى مستند آخر لكشفه عن راي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع
او منسوخيته باعتبار كشفه والمناقشة في استناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة
ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي ص وما بعده كما يظهر من ملاحظة
ما قلناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما المخالفون فيبتنى على بطلان
ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا في مبحث الاجماع انه اذا كلهم على حجية الاجماع ينادي بعلم
اختصاص تحققه بما بعد وفاته مثل قوله تع ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله ص

~~ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لا تجتمع على خطاء ونحو ذلك كما لا يخفى~~ فائدة

زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست كالمزيد عليه صلوة كانت او غيرها
عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم
لو لم يرفع الحصر المستفاد من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد
عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ
لانه يخرج الوسطى عن كونه وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونه
وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه
يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام
الشرعية مثل مسئلة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان
ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم
يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول على الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم
اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوة فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوصية
في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من حيث انهما شيء واحد من حيث الوصف
لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من حيث انه متصف بها وان زوال الحكم عنه
من جهة المخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا
ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ
لنفس الركعتين كما يفهم من بعض فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين

اليها

اليها الا بحجة مانع عن الوجوب وكذلك ليس بنسخ من جهة الاخبار وعلام الاخر لانهما
مع انهما حكمان عقليان لا يتوجه فيهما النسخ لم يجب ارتفاع اخبار الاوليين غاية الامر ان
ان اخبارنا كان على حال والآن صار على حال آخر نعم لو فوض حكم الشرع بانهما الاخبارنا
الاصغريين ثم قال الاخبار بان الاصغريين فهو يصير نسخا وكذلك اذا استفاد من الشارع
وجوب التصلب المتصل بالركعتين الاوليين ثم رفع وجوبه واخذه عن الركعتين
الاخيرتين اذا وجب التشهد والتسليم اولا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخرهما
عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع يظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم
جوازه اذا ثبت الاصل بالقطع وهذه الثمرة نادرة عند قائل الاتحاد يوجد **قانون**
يعرف الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او ما يؤدي ذلك
كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم
الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاريخ لضبط التاريخ واذا
حصل التضاد ولم نعلم الناسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف او التخيير وهذا ليس
من قبيل الاخبار الواردة عن الائمة وثبوت التخيير في العمل بين متضاديها
وهنا ما يقتضيها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما
رافع لحكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد
بمعنى ان خبر الواحد هو الذي الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ
والحكم فيها مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس

وهما معا والمخالف في المذكورات شاذ ومحجوج واصبهنه ويكفينا الوقوع اما الاول
فكما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا
من الله ثم نسخ تلاوة وبقي استقرار حكمه واما الثاني فكنسخ البدل كنسخ بدل العدة
بالحول بأربعة اشهر وعشر او بلا بدل كالنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل
كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف من الكفار والثابت بقوله ثم لكم
دينكم ولي دين بآية الجهاد وصوم عاشورا بصوم رمضان واما الثالث فروي ان سورة
الاحزاب كانت مثل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها **الباب السابع** في الاجتهاد
والتقليد **قانون** الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان لعلهما
ينظر ان الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول ينظر تعريفه
بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني تعريفه بانه
ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة
من الفعل باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن
المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه مستلزم للدور
اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه
مجتهدا فلا فقه الا بعد الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس
الفقه احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحيا وفيه مع انه
مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد

الامر

من قرأ الكتب الفقهية وفاز رؤس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن
لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل الا بعد استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل
الاستفراغ للوسع الا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلى هذا يتم الكلام في المنطق ايضا فينبغي
قيد الاستفراغ من قبل الفقيه والاولى ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد
بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفيضان العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عليه الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجد القوة القدسية
التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل
باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى
اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم له بالاحكام
المستنبطة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباطه
الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد
والتحقيق ان يقال ان الحد المذكور للاجتهاد لا الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقه ايضا فعلى
هذا فنقول ان الفقه هو العلم بالاحكام المستنبطة من الادلة والاجتهاد هو استنباط
الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين على الشخص الذي
يقوم به الامران ولذلك نراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف
عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مفهوماته فاذا اريد تعريفا صحيحا
فيقال الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلته المعروفة الالهية

واحواله وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقيه هو العالم
الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف
الاخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية والقطعية النظرية وفيه
ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحتاج اخراجه لان معرفة النظريات ايضا في
الفقه او تحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهاد والمجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا
ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول
الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا
في اللغة ايضا وفي اصطلاح اخر كما توهم يبحثون في مباحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب
الاجتهاد في اصول الدين وعدمه فلا حاجة اليه او المراد من الشرعي الفرعي واما
تعريف الثاني فهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبطة
لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس
اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا او عرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول
الملكة معه اقول وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون
الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثر نعم يصح هذا تعريفا للملكة الاجتهاد
لا للحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي
وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات وعن الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة
القريبة يدخل فالملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان او لتعارض

الادلة او لعدم استحضار الدليل او الاحتياج الى النفاقات ونحو ذلك وحيث ان الاجتهاد
هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول لعل
الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة
ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعمل في المطالب
على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول او الفروع والاصول والمقلد
من يأخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي قانون اذا عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد
الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون
ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد
باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم نقل بثبوت
الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة
الحرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك
الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سواء انسد على المجتهد ولا مناص عن العمل به لبقاء
التكليف وانسداد باب القطع وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال
ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبراءة مع ان الاستدلال على ابطال
على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه ممنوع لان جواز
العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بيانه ان الادلة الدالة على
حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والاطلاقات مخصصها او الظنون الموجودة في الشريعة

عنوان حد الاحصاء وكفاك فيه نعم ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال
بها لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز هذا الظن فان قلت الدليل عليه انه
ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطع العمل فلا يخ
قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو المراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر
الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ممنوع لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار
كثيرة مذكورة في محلها اسلفنا عدم الاعتناء وبيانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن
ظاهرها لمعارضتها باقوى منها الكتاب فنقول المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين
ومن تحمل ذهبوا لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة
والقراين المجازية حجة اجماعا لان الله تعالى ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان
القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم يختلف باختلاف اللسان فكذا يختلف باختلاف الزمان
وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب ومن ظنونهم يحتاج الى دليل
آخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن
اثبات ذلك ح الا باحد الوجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون
ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك مقتضى الدليل القطعي
المقتضي بحجية ما يفيد السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث هو ظن خاص والدليل
العقلي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير حاصل في الظن الحاصل لغير المشافهين
الثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاءه

ابد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بمرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك
المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب اليه فانه
لا ريب فانه في جواز العمل للمدرسين في التأليفات والمتعلمين والمتأملين فيها وحملها
على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكذا المكتوب اليهم المكاتيب وهو سيما فيما اشتمل منها
على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها ابقاء الاحكام بين الامة واعلام المخاطبين بالشرايع واعلاء
وذلك لا ينافي حصول علم الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة
واستقراء الشريعة بعمل الحاضرين ومراودتهم ونقلهم الى خلفهم جيلا عن جيل ولا ينافي ذلك
ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وسائر الفوائد اذ ذلك يحصل على حفظه الدلالة
البلاغة والاسلوب وسائر الاحكام المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية
الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب التأليف
المصنفين لحفظه بطلبه ولو لم يكن مرادا فهما مراده الله تعالى ايضا سيما بعنوان القطع والجزم
وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم
بان الله تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العلم او تساوي الاحتمالين
فكيف يدعي العلم بان مراد الله تعالى من انزال قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ان كان
في هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجانيين بعد الف سنة ان المراد من بعد
اخراج المال للوصية والدين والميراث والقاعد لهما بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء
ويترتب عليه انه يكفي في التمكن وجواز التصرف مع ان يعزل الدين والوصية كما فهمه

سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيه بقاء
تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه صح

بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان هؤلاء الارحام يملكون لهذه الاشياء بعد ايفاء
الدين والوصية ووصول بعضها اليها الا بعيدها او بعيد وكيلها او دونهما ولو كان
هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل لكثيرهم الا بعد تملكها لبعضها او وصوله اليها
فقط لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص بعضهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه
ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله فقد تم كلا
فهو حجة عليه وهكذا الى الاولى ان يدعي العلم بان مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد
وهو معنى واحد من تلك المعاني فهم بعينه وفيه المخاطبون المشافهون وكان
مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء قادة الهدى كما في
اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين
سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين
وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد
قبول علمية تلك الاخبار صدورا كما هو ظ بعضها نمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم
اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة
والمرادات المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذا ما دل على عرض الاخبار على الكتاب
وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني
بظواهرها وما ظواهرها المبنية اذ ذهب جماعة الاخباريين الى ان المراد التمسك
بما فسرها الائمة بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظ فتم فعل الكلام الى هذه

الأخبار

الاخبار و يقول اولا انها على ما نحن فيه ح انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار تكون
حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد عما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او نلتزم العلم باتفاق
من فاهم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك وانى لك باثبات العلم في المقامين سلمنا
ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل
منه حجة من حيث انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القران العزيز
ليست بظنون حاصلة منه فقط او الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ
وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي
ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت
في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها
وتعديلها لا انه ظن حاصل من الكتاب العزيز والحاصل ان ظن الحاصل من الدليل انما يلاحظ
في بادي النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه ولا يلاحظ ما يستقر على ظنيته بعد
ملاحظة المعارض ورفع الموانع ورفع القراين الدالة على خلافه فاما الاول فان لم
يدع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا كراهة في القول به فضلا عن ادعاء
الاجماع على جوازه ووجوب العمل به اذ لا ريب ان في امثال زماننا اختلط امر الدلالة
ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة
واخبار الاحاد وغيرها واشتبه بسبب تخصيص والنسخ والمعارض والمخالف الى غير ذلك
انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر

للكتاب ولا الظن الخصم بل يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى
الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء
معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب
مثلا بل هو ظن للمجتهد بحكم الله تعالى ومراده من مجموع الآية ودفع معارضاتها ومنع
القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة انا نقول بحجية
ظن الكتاب في زماننا لا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة
المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يتبع الظن
والاول لا نقول به وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية
الظنون التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من جهة الكتاب
بعد اعمال هذه الظنون اجماعي واني لك بذلك وكيف يمكن هذا الا ان يقول ان
العمل على الظنون الحاصلة من جهة الكتاب بالاجماع على حجية الظن المجتهد من اي شيء
يكون الا ما اخرجه الدليل او جعل هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد
فان قلت نعم ولكن ظننا اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الآية مثلا فحجيته اجماعية
لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص
حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها كلها
والمسألة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بعد تسليم ان العام المخصص حجة
في الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسألة اصولية مسألة ظنية ودعوى

الاجماع

الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جايز ودونه خرط
من الكلام ويلزمه في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب لادائه
الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من جهة انه متعلق
بالكتاب وايضا يقول في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضى
عدم النسخ الوارد السابق في الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور
الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح
عموم الاية وابقاءه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار
الحرمة او بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لاجل منع الاخبار وايضا
فلابد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار
لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح
واختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص
في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد
من الاخبار ورده من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها
والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن
الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتامل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع
على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم وادعاء الحدس والقطع برضاء الشارع بذلك
العموم بالخصوصية والخصوصية الا انه من جزئيات تكليف الاطلاق لو لم يعمل بما علم

عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذا الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف
ما لا يطاق فلا نعم ولا يجد المستدل بل هو غلط هنا وتوهم فظهر مما قررنا الفرق بين
الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه
ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز
والعام وناقض في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز
وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص
عن القرينة وقد يحصل الاعتبار اذ في العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتأمل والتوفيق
وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحجية العمل بالظن الذي
لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من حيثية قد يتفق
ولا ينفك عما نحن فيه لك بيه علم ونحوه انما هو من حيثية ظن حاصل للمجتهد وبعد التأمل في الآية
وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص على ان
الآية مخصصة مظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن به والقطع من جهة
لزوم الفحص عن المخصص وذلك ظن حاصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل
من الآية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا ثبوت الاجماع على العمل بالظن الحاصل
من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف
والنزاع فيه معروف وليس مخصوص بعمومات اخبار الآحاد بل هو جار في المتون
القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عموم آيات التحريم

في امثال زماننا بل مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية
العام المخصوص حقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في البتة وعليه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعلى هذا مع حصول الظن ايضا
فالمنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه بل لا لنا على البتة ولو فرض حصول الظن
فهو حجة باتفاق منه قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول
الظن منه في نفس الامر كان حجة لا انه لا يحصل منه الظن ولو فرض حصوله لخصمه فهو
حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت
قصرت في الاجتهاد وحسبت او عينت الظن فيها ولا يمكن حصول الظن منه الحاصل ان القدر
المسلم من الاجماع المزعوم الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان نفي المنكر للحجية
ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه الظن في نفس الامر
فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية ظن الحاصل للمدعي
بسبب اجتهاده وتمسكه بالآلة التي هو بري من المنكر ومستنع منه فتم فيه ذلك فلان
دفعه وادان سلمنا منك دعوى الاجماع من الخصم على حجية الظن او لحصل لخصمه عليه
دون غيره فانا نقول من حيث انه ظن للمجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل
للاخر الظن عادة وفيه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من حيث العام
المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي بثبوت حجية هذا الظن بالاجماع
وان كان من حيث كونه ظن المجتهد لانه ثبت لنا انا لزمنا العمل بالظن وهو المطلوب

قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نم انه من اجل انه حصل له
من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع والبصيرة حجة
على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية
سواء كانت اصولية او فرعية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم
الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل
المنكر للعمل بالظن بمثل منه نعم ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل
من هذه الاية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل
الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن
الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين
فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم
ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل
فنقول حجة عليه وعلى مقلده وكما ان المجوز ايضا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد
باب العلم يبني على العمل بالظن فيرى كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده
بالاجماع ولا يصير راي احدهما حجة على الاخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية
وان كان لا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم غلط فان
الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت المظنون ولا يصلح معارضا لحجية
العمل بالظن مطلقا ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب حيث جمعوا بين تمسكهم

باصالة

باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسّكهم
في حجية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم واعتضاد الطريق في الظن بجمعهم بين
هذا الدليل منها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط
كما فعله صاحب المعالم ره وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص
اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا مسلّم وان كان هو المشهور
بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول عين الكلام السابق مع ان الاجماع
المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول وعدمه فهو كلام لا يلائم
استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية
وان كان على الظهور في البين وحصول الظن فهو ليس من شأن الشرع والامور التي
يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن وهو يرد الكلام
السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان
هو الاجماع المنقول والاستنباطي فيه فلان في عموم آيات التحريم ولا دليل على حجيتهما
سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا
وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه ما سبق مما فصلنا فيه انه مستلزم لحجية الظن
من غير دليل ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة
بان العمل على الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر
الدال على حرمة العمل بالظنون عموما فثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت

وجوده عليه ممنوع فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة
هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون
الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة
لكنه قطعي في الجملة ايضا سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المقدار القطعي بقاء فرد واحد
بعد التخصيص وان كان ذلك هو الظن عند آيات التحريم فلا ينفك عن مثله من الاستدلال
وان كان هو الظن المستفاد من الآيات الدالة على حجية العمل بالظن ولكن في غير ظن
الحاصل من الآية ففيه ان المتيقن هذا الظن ايضا مرضيا عندنا قد اخرج منه الف ظن كالبينة
والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل الظن الذي نحن
بصدده ايضا فلا ينفك عن مثله فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات
الظواهر في المستفاد من الآيات الدالة على حجية العمل بالظن لكن في غير ظاهر القرآن
ونقل انه يعني وقع الاجماع على ان كل ظنون الحاصلة من القرآن واجب العمل غير
ظن الحاصل منه بمثل حجية العمل بالظن الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم صحة هذه
الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حجية بعض المظنونات دون بعض اعني
وجوب العمل في الظواهر الدال بعضها على حجية العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس
هذا من باب حجية العام بالاجماع الا اذا خص الدليل حتى ينفك في مقام حجية الظنون
الحاصلة من القرآن بل هو من باب اثبات حجية بعض المظنونات بالاجماع وهو ما
حصل من سائر الظواهر وبعض ظواهر ما دل على حجية العمل بظاهر القرآن وهو غير حجية

العمل بالظن الحاصل من القرآن الداخل في آيات تحريم العمل بالظن وبعبارة اخرى هذا
اجماع على بعض ما لولا آيات تحريم العمل بالظن وهو تحريم العمل على غير الظن الحاصل من القرآن
فهذا البعض ليس في هذه الآيات حتى نقول انه من الظواهر التي تثبت حجيتها بالاجماع
فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب مطلقاً
فالاجماع انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت
لو سلمنا منك هذا الاجماع فهذا اعدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع
فهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية وضع ذلك فنقول ان خروج الظن
الحاصل من الكتاب من عموم آيات التحريم العمل بالظن لابد ان يكون من دليل قطعي
او ظني علم حجيته فيما هذا الدليل وقد فرضت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد
ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني آيات تحريم العمل بالظن في مورده واذا
بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخول تحت عموم الآيات المذكورة وان كان الدليل
شيئا آخر من خبر متواتر او شيء آخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خارج عن اثبات
المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن ندعي ان
الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية
خصصنا بها عموم آيات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز
العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى ودفعها بقولنا لو سلمنا
صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى آخره فان شئت

ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يذهب عنك هذه الشبهة بيانه ان الاصوليين

قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة ناقصة ويعبرون عنه بالكلي

التفصيلي والكلي العددي فنقول هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على وجوب العمل بايات

التحريم الظنية دلالة ناقصة وليس من باب دلالة كل واحد من الفاظه الكلمة المركبة على

معناها فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق

بعمومه على ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة ناقصة فلا بد ان يكون المخرج والمخصص

بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح والالم يكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة

ناقصة فاذا كان العمل بايات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون

المخرج والمخصص شيئا اخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد

العام متساوي النسبة مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يمكن الكلام

ان قلت وقع الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية سائر

الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص بمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان اجماع المدعي

شيء واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع

احد اجماعا على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد

فهو خارج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي

تدعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة الناقصة ولا يجوز ان يرفع دلالتها

على بعض جزئياتها بدلالتها على بعض الاخر لزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث

الذي

الذي ذكرناه سابقا هو ان يثبت وجوده على مدعيه و من ذلك يظهر الجواب
عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر
بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجية هذا الظن الخاص اعني دلالة آيات التي يجب
على حرمة العمل بظن القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا
الاجماع الثاني لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاذا ذلك الاجماع لا اصل له
واما آيات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة بنفي معين مثل اصول الدين الا انهم
به المسلمون ونحو ذلك وانما يثبت بكفيناه في اتمام المطلب وهو بطلان اصالة حرمة
العمل بالظن فتم فيما ذكرناه بعين البصيرة والانصاف تجده حقيقيا بالقبول انتهى
ثم ان تنبه الخصم عما ذكرنا له من الجواب واعرض عما حاوله اولا من تخصيص عموم
آيات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك مسلك آخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن
وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة من الاجماع دلالة قامة واردة
على جميع جزئياتها ابتداء بيان مثل قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله
باقية على ظاهرها فان المراد بها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وسائر
الظنون الحاصلة من سائر الآيات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة
بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص او الى اجماع آخر منقول
في جوابه غفلة عن الفرق بين الظن والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور
في قوله تعم لا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فتحتاج

ما ذكرت الى اصحابه بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال
واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم اذ لا بد ان يحمل العلم
على معنى يشمل العلم وما بوجوب العمل وهو ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع
وهو العمل على ظواهر الآيات مضبوطة بعضها لولا ان القاعدة قرينة التجوز في بعضها
الآخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع آخر
بل اجماعين آخرين وقد عرفت الحال فيه وكذا في الآيات الناهية عن اتباع الظن فان حمل
الظن على المطلق الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فيه وبالجملة لا ريب
ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثل الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير
الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف او التقصير فهذا هو المعنى الحقيقي
للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح
لا سترة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ما قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر
مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال ذي اليد له وكذا ذو حيز مجرد اليد والتصرف كما يق
في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم
ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهاته فنقول في دفعه ان كلامه هذا
يحتمل معاني ثلثة اما انه معلوم انه ظني ومظنون من الآية واما انه معلوم انه بحسب العلم
مما هو ظني من الآية واما ان ما هو مقتضى الظن وهل يؤول اللفظ فهو معلوم واما الثالث فبديهي
البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم

من كون

من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق
واما الاول فكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد وعبارة السيد وعلم الفقه فعينه ان المراد
في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة على اظهر
الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن ذلك لا يفيد الا انه
حصل العلم بما هو مظنون انه حكم الله تعالى وذلك لا يجدي في كون الحكم علما بمعنى كون ذلك
التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما
شرعيا في حين انسداد باب العلم يجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون
معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونه واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم
في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظني يجعل
الفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله تعالى في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة
من الخارج ع يصير معنى قوله تع لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع
للخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون من آيات القرآن كذا ولا يقتضي عنده بان يقول
هذا المعنى مظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج
ومع تسليم ثبوته لما يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه
علما حقيقيا في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا ثابتا
في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما
سامحنا الخصم في تسليم الاجماع القاطع للقائل العقلي هو المعتمد الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع

هو اجتماع الفقهاء بحيث يوجب القطع برأي الامام ولم يتحقق ما بعد وقوع هذا الاجتماع
الا من ملاحظة فتاويهم صريحا او من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاء
رئيسهم واما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحابنا الرسول والائمة والتابعين لهم
التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف سنة
حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متأخري
اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل
بتلك الظواهر انما كان لاجل ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون
الاجتهادية واما حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم
ومناظراتهم بالآيات القرآنية من دون نكير فهو لا يستلزم بان ذلك كان من جهة
اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان
مختفيا على خصمه فاحتاج الى البينة كما نبه الصم على الراوي الذي كان يستمع الى غناء الجواري
حين جلوسه على الخلاء معتذرا بانه ليس بحرام لانه لم يأت عليها برجله بقوله اما سمعت الله
يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا واستدلال ابي بكر لعمر حين
شك في موت النبي ص بقوله تع انك ميت وانهم ميتون نعم ادعى تحقق الاجماع في العدة
عليه ولا حجة فيه علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في آيات التحريم العمل
بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال
زماننا الذي انسد باب العلم فيها غالبا ثم دعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة

المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة
العمل بالظن مطلقا في امثال زماننا بهذه الآيات يستدلون في اثبات حجية اخبار الآحاد
والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف
باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى والاستدلال
بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا اذا قام القطع على عدم حجيته ولا يصح ان يكون مرادهم
بهذا الاستدلال جواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج
الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم والنهي مطلق
كما مر فالامر اظهر ثم يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا
يقتضي جواز العمل بالظن مطلقا الا اذا قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه
لانه ليس بظن بل هو مقطوع عدم حجيته وحرمة العمل به قطعا فالحاصل ان الآية ان سلمنا
وجوب العمل على عمومها قاض باخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا
مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فاوقع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور والذي
ادعيت منه الآية فصار المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول
بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي
الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط (كثير)
ومطول لا يسعه هذا المختصر وقد شرحناه واوضحناه في مبحث حجية اخبار الآحاد وبيناه ان الاصل
حجية جميع ظنون المجتهدين وان الاصل في ظنية الحجية الا ما اخرجه الدليل وبيناه

الاستثناء من الدليل القطعي من ان التخصيص من شأن الادلة الظنية وان شئت
فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من
لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك
فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من انه ظن خاص من دليل خاص
ونتداول هذه الطريقة ونظائر كلماتهم بل لك من اجل الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى
الاجماع المدعى حجية ظواهر آيات التحريم مطلقا او لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة وكلماتهم
هذه تنادي بانها مخصصة ببعض آيات التحريم الظني فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان
الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظاهر آيات التحريم في زمان انسداد باب العلم
فكيف في اول المسألة نكتفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم
ظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مطلقا وان نخلنا الى ما اكتفينا به من ان تلك الآيات
ظنون وظواهر لا قاطع عليها والآن نقول لك ان تدعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست
بحجية بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون
بالادلة المذكورة التي حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد
من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك
الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى
تلك البراهين العمل على الظن مطلقا فيبطل خلافه ظن آيات التحريم او تلك ايضا ظنون
وظواهر فيبطل ما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب تحت آيات التحريم فان قيل ان البراهين

في نفيه

قرينة على التجوز في آيات التحريم فثبت ان الاجماع على حجية الظواهر انما لا قرينة على تخصيص
آيات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهي مبطلة
لآيات التحريم بعمومها ومخصصة لما بقي صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها
بظواهر آيات التحريم لعدم امكان تخصيص العقلي وتخصيص تلك البراهين بالقياس
والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وسفينة ايضا
حاصل اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات
وتفريق المؤتلفات واما ان الاستقراء مما يدل على مراد الشارع قلنا لان الظن الحاصل
منها مستفاد من مطلق الظن واما منع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة
الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمراده فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليها وان وافقا
مؤداه مؤدى القياس واما منع ثبوت تحريم العمل مردودة صحته في دعوى الخبرة والاضطرار
وانسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة دعوى العلم والمردودة من الغرائب اغرب مما
ستعرفه بناء سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن في سائر
المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم
ولزوم تكليف ما لا يطاق كما انه قد تقدم في مطاويها من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا بظن
ولما كان العلم مطابقا للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب
الظن على الاطلاق لحجيته وكونه كالميتة في المخمصة فيقتصر على ما يدفع به الحاجة
وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو القليل لا ظنه الكلي في الكل ولا في البعض ولا ظن

البعض في الجملة وذلك لان التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال
بهذا الدليل على ما لا يخفى على ذي شعور وهذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لما صار بنا
في دهرنا المتمسكين بامثال ذلك بل يقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر منقولا ومعا
لما عسى ان يشتبه على بعض الطلبة الى ان تكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم اتعد الى غيره
لتقليل المؤنة وتسهيل المؤنة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل
او اغلبها فالظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب كل الميتة فان كان هو ظنه
من حيث هو ظنه لا يثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن
وان كان ظن على حجية فنقول لك بان لي انه هل ثبت حجيته مطلقا يعني في حال حضور
الامام وغيبته وفي امثال زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط
فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع
فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يقبل اليقين في شيء
كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر
الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان
سلم قطعيته شيئا من الفقه ايضا فنقول ان ذلك ليس انسداد باب العلم سيما على
زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان الثاني فبين لي ان اي ظن لا يجوز
العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل في حال الغيبة ولنختم الكلام بما
عسى ان نختم به الكلام وان ذلك وغيره مرجع من منشأ بل واي كلام لا يرد عليه كلام على

كلام

كلام ملك العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى
على حجية الكتاب ونقول ان المسلم منه هو الاجماع على ما هو عند المشافهين بها او مظنون
عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض
دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته فلك الادعاء ان كل من يحصل له الظن فهو حجة
عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء الامة اجمعوا على ان كل من
يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راى الامام في هذه المسئلة
ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا
ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط القتاد فان قلت
ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا
في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب وبالخصوص ومن حيث هو والا فلا
كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وابعد من ذلك دعوى الاجماع على حجية
الظواهر على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فان الاجماع انما يسلم
فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع
ويلزم من ذلك ان يدعى الاجماع على حجية الظواهر في ضمن كون العام المخصص ظنيا في الباقي
ينبغي لما صح الظنون المجوزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت
ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكنا نقول هناك تخصيص اخر في افراد
العام ولا نم منع الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل

في القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر بعينها او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول لم و الثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عند عليه و على مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل واحد و هو شيء واحد لا انها يختلف باختلاف الاشخاص و يختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان ظن الحاصل من القرآن حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع و هو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن و ذلك من قبيل جواز الصلوة في الخز اجماعا مع الاختلاف في حقيقته و كذلك حرمة التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك لو لا ما المعارضة و نقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا بمعنى انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه و لمقلده تقليده و دعوى هذا الاجماع على ما هو بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل و في كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه و لا لمقلده متابعته و القول بانه مخطئ اثم او تعلده في ذلك لانه ظنه و هو حجة عليه و على مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة و كيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم و بقاء التكليف لو فرض انحصار الماخذ الواضح في النظر فيها و رجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب

مزايا

من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن
على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة الموجبة
في ظنه اجماعيا فان قلت ظن الحاصل من آيات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه
ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت انا ايضا نقول الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس
الامرية انما يتفاوت نفس الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول انفهام
البلة بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ
بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اذهاننا فظهور آيات التحريم في حرمة العمل
بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه ممنوع
واضح منعه في نفس الامر بتمامه في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة
فلا يصير حجة على احد وثالثا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي
المجمل في الافراد المجملة الاندراج اتراك ونقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد
الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا او من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده
يمكنه القول بان النجاسة اجماعية او قطعية كلا بل يقول اني اظن نجاسته لظني
انه كافر ويحتاج اثبات حجية هذا الظن وعمله على رائه بنجاسة المجسمة الى دليل آخر فهو
حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجمال فقط فكذلك فيما
نحن فيه فنقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نم
الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا فكيف ندعي عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما

نظير من جل العلماء الفحول حجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وتشير الى
بعضها في آخر الكلام فتلخص ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الآية
والحاصل انا اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل لنا فيهما
ومن غيره حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية
ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض
والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع ملاحظة الكتاب فيه ولكن من حيث
ان الكتاب داخل فيه ومن حيث دخوله ومن جملتها حرمة العمل بالظن واما ان نقول
ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه
وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمناه لك ولكن لا ينفعك واما
الثاني فممنوع لانا نسلم انه لا دليل على حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله
الكتاب واما هو مثله من الظنون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول
بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده
عليه والا لزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد الثاني ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز
العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه
الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية
ظن الحاصل من الكتاب ليس من حيث انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه
ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة

حرمة

حجية العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا لا نقول ان ظن مثل الشهيدة
ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه آثم بل نقول بانه مخطئ معذور
ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حجية العمل بالظن بسبب البرهان
وهو الاجماع قلت ان الشهيدة ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم
وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعي العمل قلت
مع ان ذلك خروج عن المتنازع او المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت
الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان نرجع الى اثباته ونحو لنا بينا ذلك
في بحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا
في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام
فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية
المبنية اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه ولا الاحكام
التفصيلية اليقينية بثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع
والاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل باخبار الآحاد قطعي
لدلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآيات غير واضحة والاجماع هو دعوى الاجماع
مع طعنهما من السيد والشيخ متعارضين مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم
على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب
واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد

واشتراط بعضهم الأشنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والأشكال في موافقة

مذهب المزكي للمجتهد في العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الأخبار خاصة

ومعارضة بعضها مع بعض على اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من

المرجحات لا يعثر عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف

المرجحات المنصوصة بحيث لا يوجب بعضها الا بالرجوع الا الظن الاجتهادي كما سنبينه

في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يخفى كثيره والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد

مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة خرد ونها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع

على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك

وفهمه وتصويره ولا نتصور لذلك معنى الا ان يستنبط الينه المجتهد في زمان الحيرة

وبقيم دينه عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادعى

الخصوصية في ذلك فعهدته عليه والتوجيه الى العلاج في جزئيات موارد هذه الدعوى

يقتضي بسطا واطنابا بل الكلام في ذلك مما لا ينبغي ولكن بلا كوفعد الكلام فيه مما

يكون من باب القانون لما انطوى عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية كالظنون

المتعلقة بالمذكورين اما على المتون الدالة على حجيتها او دلالتها او كيفية العلاج

في معارضاتها والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو

الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشانها والتكلم عليها دلالة وتوضيحا

وتنزيلا لأن ههنا نوعا من الاخبار لا غاية فيها بالذات لكن الاشكال في منافات

بعضها

بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف
من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر بل هو
متعلق باثبات حجية مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر
المتحرز عن الكذب حجة ام لا والخبر الضعيف المنجبر بالشهرة حجة ام لا ومزكى راويه
العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى
الاجماع على حجية ظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت
الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من المتواتر
وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقل والانتخاب
في الاخبار وامر الحجة وتدل غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى حيث علمت بذلك
نصفا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل منها وترجيح بعضها على بعض
لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الاحكام
اذا تشاح الائمة والمامومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه
فان قلت نعم لكن هذه الدعوى سبيلها سبيل دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق
بالكتاب فانه يقتضي حجية ما نفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية يدل على
حجية خبر العادل ورد خبر الفاسق الذي يثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق
الاية او مفهومها قلت اولا قولكم بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة
التبين يقتضي ظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن

يقرب بان العدالة ايضا لا ينفك اذ يلزمه فاذا دل الآية بمفهومها على سماع
خبر العدل المفيد للظن فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بعدما
يحصل من خبر العادل لكنا نقول ملزوم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا
مثله مفيد للظن من جنس التثبت فان قلت النبأ ظاهر في الاخبار عن الحس والشهادة
اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة التي
هي غالبا مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا
فان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات لم يعلم التي هي شرط قبول
الخبر في نفسه فان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي على الدليل على حجية هذا الظن
والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت يلزم الكلام مع انا نقول ان تلك الآية تدل
على ان الحجية انما هو لاجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء
بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول الظن بمجرده بذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة
القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر
في الخبر فدل الآية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالآية ينفعنا ولا يضرنا
ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب بناء الخصم في الاعتماد
على الاجماع على حجية ظنون المتعلقة بالآية والاخبار في غير حجية الاستنباط
والدلالة ويتبين ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب
من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كما نبهنا على ذلك ح ويحصل التخلص عن الاشكال

الاوجه

في وجه الاعتماد في مثل تذكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر
والتيمم وفي اثبات اللحم وستر العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو
في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تريهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد
في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة ومما ذكرنا يعرف انه لا حاجة
الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظني المجتهد في الموضوعات والمعتمد انما هو الظن
وهذه الآية انما تدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا
وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل
للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك
استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ وان كان الآية دليلا على اشتراط
العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل
مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين
فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى واراده قبوله منفردا
بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح
كما حققناه في محله انه هو استعمال اللفظ في معنيين الحقيقي والمجازي والقول
بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة مخرجة بالدليل مع كون الآية
ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص
المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة

فلا يمكن الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية ولا الاستدلال بانتفاء الفرق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد منفردا ابطال الاستدلال بها في الشهادة ولا غاية في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد في ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتقاد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الآية ايضا لنا لا علينا فظهر الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا معارض فضلا عن تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعاهم ومما يؤيد ذلك ان العدالة للاشتراط المعتبر في قبول الخبر مما يحتاج الى الاثبات واختلفوا في اثباتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد ولو قيل انها خبر فلا وجه لاعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انها شهادة ولا اشتراط التعدد فيها هنا بالخصوص الا ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو لاجل الفتوى او لاية الشواذ لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى

فهو

فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر اتصافهما بكونهما نبأ بتعاد وبالجملة
من حجية الاخبار عن موافقة قوله لنفس الامر بظنه وحجية قول الطبيب بحسب معتقده
وهذا لا دخل في حجيتهما من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية هنا ايضا هو الظن وهذا اجماعي
عند من يقول بحجية قول الطبيب واهل الخبرة لا لاجل كونهما موجبا للظن ومن هنا الفقهاء افتوا فيهم
في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما
ليسا الا كالظن في احدهما ظاهر فيكفي العدل الواحد بل من يحصل الوثوق به وان كان كافرا
واما انه ليس بشهادة فلا نعلمها انما نلجأ على العلم واعتبار التعدد فيها والقول بانه
شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من يقول بالاكتفاء بالواحد هنا دون
الشاهد عنك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه
بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتبار العدد في تزكية الشاهد
لعدم اعتبار الظن ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول
بتخصيص حجية خبر الواحد وشرط تعدد والخبر لو كان الاخبار في تزكية الشاهد فيعتبر
الروايتين لا الشاهدين وهذا كما ترى وما هو المنع عليه بكونها نبأ او خبرا عن
مجادراتهم فانا لم نسمع من احد اشتراط روايتين في شيء وانما سمعنا اعتبار الشاهدين
فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن
لم يحصل من الكتاب ولا السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب ثم لا يمكن
استنباط حكمه من العلة المستفادة من آية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا فقولنا

لا انبانا ثم استمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة

على كون مطلق الظن المجتهد حجة عندنا من تداول بينهم من ترجيح الظن على الاصلين بسبب اعتضاده

بالظن والعمل على الظن من حيث هو ظن في كلماتهم في الجملة اجاى ولنذكر بعض كلماتهم في هذا

الباب عليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في خاصة باب التعارض او

التعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبوله شرعا كالشهادة والرواية

والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف

والعادة الغالبة والقرائن او غلبة الظن او نحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت

الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل

للحجة الشرعية فهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة ومنها شهادة العدلين

بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفرع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل

ولم يلتفت فيه الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة

في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظاهر

على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور

منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل

من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وكان الاصل عدم الاتيان

به وعدم براءة الذمة عن التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان

يقع على الوجه المامور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة

لا الى

لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الأصل أو بالعكس ومنه مورد
مثال غسالة الحمام الى آخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر
معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل آخر معلوم الحجية
مع قطع النظر عن المظنون كالرواية والشهادة وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو
من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور وان كان مما تعلق اثبات
الحكم به فاصعب تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل
ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت فاي فائدة في عقد هذا الباب
فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حقيقة ما هو الظاهر المطابق له فيرجح على الأصل
الدليلين المتنافيين لعين المتوافق احدهما للاصل والآخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما
بحسب المعتضدات والمرجحات على الآخر وانت كما ترى كتب الاصولية والفقهية مشحونة
بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظاهر ويتكلمون عليها ويختلفون فيها
فبعضهم رجح الظاهر وبعضهم رجح الاصل والظاهر من كلمات العلماء ان الشارع جعل ذلك
مناطا للحكم وبني في بعض على الظاهر وفي بعضها على الاصل حيث يظهر من كلامهم ان الظاهر
اصل من الاصول وذلك كما في الضرر وفي الحرج فقد تريهم يستدلون لنفي الضرر
والحرج وهو كونه حالا لذلك تستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا لغاية الكثرة
من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه هنا باب في الاصول ثم يذكرون من فروعهما
القصر في السفر والتيمم عند المرض والجبائر عند العلبي وغير ذلك والا فحكم الشارع

بوجوب القصر او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك يستدل
الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص
بالخصوص فيما يوافقه م

وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا يظهر الباب بين المتقدمين
فلاحظهم بما ذكروه بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي تثبت من الشرع تقديم الاصل
كما في الطهارات والنجاسات كقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى
انكروا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه عم يرشش
على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رويته
فيه بعد الخروج جعلا لاحتماله بان يكون لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكما في تقديم الظاهر
مثلا لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء آخر فان الظاهر
ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبت باجماعهم
واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء
ان ههنا قواعد مثبتة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي العسر ونفي الحرج ولزوم
الشبهة وقاعدة اليقين بمعنى لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع
ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل
الظن به وكان ظاهرا بحسب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك
وكل ذلك مما استقل جواز الاعتماد عليها من الشرع اما من جهة التسمية او من جهة
التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة
من الآيات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع التعارض بين
قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من عموم من وجه وهذا هو الذي ذكره

الاصوليون

الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض كما وقع الاجماع
في احد الظاهرين بورود رواية او ظاهر آية او نحو ذلك فيترجح على الآخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك
فاما ان يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر او اصل آخر فيعمل عليه واما لا يحصل
منه فيتوقف فيه ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكر ان الظاهر
والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب واسع
في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطريقتهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى
المدعي في صورة الدعوى حيث يقدم الظاهر فانما يريد ان الظاهر يقتضي كون مخالفه
مدعيا فهذا التحقيق حقيقة لفظ المدعي الوارد في الاخبار وقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل
يريدون بان من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقولون
قول البايع في تمام الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يتسامح في ذلك فالقول قول البايع
وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى في خلافهم في غسالة الحمام وطين
الطريق وغيرهما وكذا الكلام في الترجيح بين الوجهين المتداعيين في مقدار المهر حيث
يدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر
عن كون احدهما مدعيا والآخر منكرا وكذا في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت ايديهما
عليه او يد وارثهما ونظير ذلك ما في الوصية فيما لم يكن هناك متاع ام مثلا
لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول القول في تحقيق
المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين

احدهما انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الامر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان من حيث مطابقة للاصل والظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن فوايد معرفة المدعي والمنكر لاجل انه قد يوافق للظاهر مثلا لا ان الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المآل والا فالاقوال حقيقة اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء وقد وصرح بانتفاء الاقوال نحو المحققين في الايضاح فان قلت فما ثمرة ما افاد بهذا الباب بتجويزهم العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حجية العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد بالعمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان ظن حصول ملاقات النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقات النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك الظن بكون الجلد المطروح مذكى ان كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن بكونه حلالا لكتبنا التي لا بيد اولياء الكفار في البلاد مع ان الاصل عدم التذكية وكذلك الظن بكون الشهر السابق على رمضان تماما بسبب غلبة كون شهر تاما وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون الرمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا بسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظن

وبهذا العمل

وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلاة بعد تجاوزه ودخل الى جزء آخر فان كون
المكلف على البناء بحيث لا يخرج عن فعل الاجزاء على ما اعتاده يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب
عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم الاعادة وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة او يختلف
فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر او الكبر والرشد
وعدمه وهكذا فان الظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه
من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر
ان المرأة لا تمكّن عن نفسها بلا مهر ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب
الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر
فكلها من اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن
في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من رأس بالظن فلا يجوز ان يقال
الشخص الفلاني واجب التشهير او حرام كذلك لان الشخص الفلاني الثابت حكمه في الواقع
بالظن وجوده فيترتب عليه حكمه قلت ان المسبب ايضا من احكام الشرعية الوضعية
مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي
يوضح ضعفك في ذلك انما هو في ماهية الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه الى اللغة
والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك
كالبيع والاقباض والمعروف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار القيمة
والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاصطلاح او كونه من جملة

ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا التفصيل تم كثير العلماء الحكم
واما الكلام في ثبوت الموضوع في المقام حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن
فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك
من جملة ظنون المجتهد فنحوها ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع
بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل انما هو في الحكم الشرعي بمجرد ظن حصول
سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذ مقصودنا هذا فنقول انا نسلم
ان العمل على الظن انما استفيد من الشرع منه فانا طالبنا الكلام من راس فان الظن معناه ما
يوجب الظن كائنا ما كان مخصوصا مع تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان
لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء اسسوا هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم
عن تحصيل العلم فيه ايضا يكفينا الظن اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد
دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم
حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك يكفينا لان ذلك يوجب دعوى اجماعك على ان حجية
ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انه ظن فان ذلك انما يتم
اذا كان كل المصنفين بذلك ممن لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك
باثباته مع ملاحظة ما ذكروا فاذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك نوع من الفرار
بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي ينهاك عليه فنقول وان فتحنا
لهذا التقرير لك بابا ولكن اغلق ذلك عليك اغلاقا آخر فان كلامهم ينادي باعلى صوته

ان

ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتقاد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات
الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والآخرون الاصل
وعكسوا في موضع آخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى الظن المجتهد بل هناك اشكال
آخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المكلفين المسلمين ولا ريب انه يختلف
باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان
فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد آخر فضلا عن ملاحظة معارضاتها
ويشبه ما ذكرنا كلام امير المؤمنين في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله
ثم اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان
واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفاد من الاخبار
لا بد ان يكون معناه نقض اليقين بنفس الشك او الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك
والمفروض ان ظن الحصول بسبب الحكم من جهة الغلبة والقرائن ظن فيما يعمل على الاصل
يقيني العمل والا لما جاز نقله عنه على الاصل مطلقا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض اليقين
السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول ثم يحتاج فيما يعمل على الاصل
ويترك الظاهر الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظاهر هو مخالف للقاعدة ومخصص لها
فيصير المعنى لا يجوز نقض اليقين السابق باي من المعنيين باليقين اللاحق باي من المعنيين
الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين
اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤيته ووقوع البول عليه او مع بعض

الظنون القطعية المعمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق الغلبة الظن بحصول
السبب وطلاقات النجاسة او بقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين
الثاني هو النفس الامري والعمل بالظن يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز الا باليقين النفس
الامري الا في بعض الصور التي ثبت العمل عليه بدليل خارجي وعلى هذا فتقديم الظن
على الاصل مخالف للقاعدة فما لابد من القول بتقديم الاصل مطلقا والظن مطلقا فما وجه التوفيق
والتفصيل الآمن حيث متابعة الادلة الخارجية وهو خارج عن ملاحظة الاصل والظن
والتحقيق ان تنبيهات الشارع الاخبار بقبول غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة
فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسئلة تداعي الزوجين وسائر سير الشامي بتغسيل
الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الزهد في بلاد المسلمين مع الجهالة
وامثال ذلك وتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظن ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل
من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرنا يمكنك ان تنظر في الكلام في جانب حجية الشهرة
وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما يثبت بها نفس الحكم الشرعي او واجبا فيما حصل
الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى
العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن
بالسبب يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه
فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد ره في ذكرى في مواقيت القضاء
في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح

خلا يعلل

فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يقتضي جواز العمل بالظن مطلقاً كما لا يخفى ثم قال في باب المذكور في مسئلة حال الوفاة ما لم يعلم فقضى حتى يغلب على الظن بالوفاة لا انه قال والفاضل وجه بالبناء على الاصل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة قده في نهاية في حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يقتضي العموم ومنها ما ذكره العلامة في لف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها فتواهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من حيث الاصل واطلاق كلام الاصحاب في كثير خلافه ومنها ما ذكره العلامة في المنتهى في مسئلة الحاق غير صوم رمضان من الصيام الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح فان ما عللهم في التوقف هو تعارض ادلة الظن ولين في خصوص المسئلة وان كان ظاهرهم التخيير بالنظر الى عمومها امثال ذلك كما صرح به بعض المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعدل والاورع في التقليد المقلدين يكون نداوج واكد واقوى وان كان لنا كلام على الاطلاق المقول بالاوجهية يجيء في محله انشاء الله ومن ذلك ظهور ان البناء فيه على الظن كما ان المجتهد ايضا كذلك في مقام بعض

الامارة واعتبار الاقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا
مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل له بمتابعة الحي وبقي الباقي
فانه لا معنى لذلك الا ان العمل على قول الحي بتقليد الائمة مظنون فكثيرا ما لا يحصل الظن
بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب
الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التقليد والقول بان قول الميت لا يفيد
الظن جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما
انما يعتمدان على الادلة متحدة المآخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل
بما يجزم به او يظن به انه حكم الله من اي طريق يكون كما سنحققه ان شاء الله فالعامي ما دام
غافلا لا ينبغي تكليفه الا بما اخذ عن مثله وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات فهو مكلف
بما ادى اليه علمه او ظنه فينبغي الكلام في تحقيق العلماء للمسئلة لاجل تنبيه العوام
وان شاركوهم من باب الاستكمال وافاضة المعروف فالعلماء حين مناظرتهم في المسئلة
اما يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان
المعتمد في نفس الامر ايش يقتضي هو حين يأمر المقلد المتفطن بما يقتضي لا معنى لا شك انه لم
يجوز العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم ح ان يقولوا ان الاعتماد
على قول احد في نفس الامر الآن على قول المجتهد الحي فانما المقلدون المتفطنون اعملوا
على هذا دون غيره ح لا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد
ولا مدخلية هنا الاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص لذلك الا بالتمسك بامر يقتضي

وليس لهم في ذلك ان الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسنبين ضعفه في محله

واما ملاحظة الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء والاموات او هما

معاً ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن

الحاصل من تقليد الميت حراماً فلا يجوز له العمل به بنفسه بسبب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة

العمل بالظن وتنبيههم عليه وانت خبير بان الظاهر من الظن في ادلة حرمة الظن النفسي

الامري والظنان النفسي الامريان على طرفي النقيض لا يجتمعان ابداً فلا يمكن ان يتوان

حصل الظن النفسي الامري بقول الميت والظن النفسي الامري على خلافه بقول الحي فاصالة

حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد الميت

تحت العموم وكذلك لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن النفسي الامري بقول الميت فقط

او لترجيح ما حصل بقول الحي ايضاً وكذا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في آيات التحريم

هو الامور التي تفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما خرج بالدليل كتقليد الحي

او يقال المراد بالظن في الآيات هو عدم العلم فيحرم العمل بغير العلم الا ما اخرجه الدليل

كتقليد الحي في مسير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول

الحي من باب البينة فان حجيتها من باب الاصل لا من باب افادتها الظن وان كان غالباً

يفيد الظن فهي ايضاً من باب التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل

وامرأتين ولا يسمع في موضع آخر وان افاد الظن اقوى من شهادة رجلين وهكذا

واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الا حكام

لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك غير محصل للظن النفس الامرى فلو فرض حصول الظن
النفس الامرى بقول الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء والمختلفين مع الميت في القول
المتفرقين في الاداء فكيف يبقى بعد عنه الاقوى والارجح والاقرب من فتاوى
الاحياء الى نفس الامر اذ هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت
عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه
بالنسبة الى سائر الاحياء اذ ذلك ليس محصل الظن النفس الامرى فظهر ان المعيار لا بد
ان يكون في ادلة الامر هو ابواب في نفس الامر وان كان هو قول الميت وهذا الكلام
بالنظر الى ملاحظة الكلام من المختلفين في المفتى اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم
بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة
بل هو حكم عقلي فان مبناه وجوب معرفة احكام الله تعالى اما علما او ظنا وهو مثل
وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية
فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان الله احكاما وشرايع منوطا بنفسه في صدد تحصيله
او بعده الاخرين بالمعروف فكيف كان فاما يحصل الجزم بحكم الله ولو بتقليد امثاله
او الظن به او الظن باحد الامور الذى حكم الله فيها سواء كان عاقلا او اداه فهمه
الى مرتبة من تلك المراتب او صنفها وحصل له بمحض ظنه من ستاده احد المذكورات
ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما تدل على
لو توهم تعين بعض الامارات علما او ظنا فان آية النفر يدل على ان البعيد عن ساحة الش

وصح بوجود

ومن يقول مقاصد لا بد ان يحصلوا احكامهم النفس الامرية بالادلة عن التاثر بين اما علما او ظنا
وتلك الاخبار والدالة على ذلك وكذا دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما
علما بها او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او ما الادلة مولعة الاصول والتي توجب ذلك
وظني ان الذي دعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى كالبينة هو ما اشتهر بينهم من عدم
جواز تقليد الميت وهو مع ما عليه على اطلاقه مما سيجيء في محله ان في كلامهم ما ينافيه انتهى
كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول بعض مشايخنا في مسألة القائلين بحجية عمل المجتهد
على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسألة الفقهية اذا كان
المشهور يدل على احد الطرفين منها وخبر الواحد على الطرف الآخر يقدم مقتضى الخبر فيها
لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان يجعل الخبر كالبينة دون الشهرة
لا انه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضع واحد
فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسألة في نفس الامر
وهو كما ترى يخالف الكلمات الحكماء فضلا عن موافقتنا في القول ولا يمكنهم
القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي
المسألة وكان في الطرف الآخر خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري ح بالخبر فيكون
العمل به ح تعبديا وذلك لانا لا نم حصول الظن بالقياس سيما في مخالفة الخبر سلمنا
لكن نقول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر المحرم هذا وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل
بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير وعلمنا ح بما هو مقتضى القياس لو اخذناه ليس من جهة

انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد
الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعات التراجيح فيها اذا اختلف
ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما
مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة ما يوضح
بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار والاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب
التراجيح عن الاعتماد على الظن هو الظن بنفس الامر في نفس الامر دون الخبر بشرط ان يكون
الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر قد يحصل بالشهرة
دون الخبر فيكون مقتضى الخبر موهوما فلو علمنا على الراجح لما عملنا بالظن النفس الذي
في نفس الامر بلا خلاف فاذا اورد التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال
انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة
الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد مر هنا ما يدل على بطلان القول بان
حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبا لا يدل الا على ان حجيته ليس الا
من حيث افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل
بيان تفاوت مراتب الظنون وينادي بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في علاج
التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكر في اخر الكتاب فان كلها يدل على ان حجية
ذلك من باب تحقق مراتب الظنون وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد
سيما الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر .

وروايةً

ورواية فيما حاصله عن الخصوصية الاثبات كما في البينة وانه له باثباتها فان قلت ما ذكرته
يرد على المراجح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا بينة على تحصيل الاقرب للنفس
الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية والا فلابد ان يكون نافعة للظن النفس الامري
قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر والثابت
بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما للاعتضاد الحجية منهما وللاستبعاد
في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما فعله في قاعدة اليقين ثم للاستبعاد
بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب
الى نفس الامر منها كما في قاعدة اليقين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة
على الثوب الطاهر من نجاسته وطيبه عن مريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان
يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منها حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن
ظن ثالث منع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع
الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج
فان ترجيح احدهما على الاخر اما من حيث قرب النفس الامري كافادة اليد الظن بذلك واستصحاب
ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل او كافادة كون الناس مسلطين على اموالهم
ونحوه منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل
ظن النفس الامري باحدهما فيقتصر في المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار من تقديم
ايهما تعبدا اذ لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمهما ايضا من العمل بالظن

النفس الأمري بالنظر الى صنايعه ايضا متعبدا ولا يمكن حمل بان في تلك الاخبار المتعارضة
ثم في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الأخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة
بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما
انحصر الحق بين الأثنين وتعارض البينتان مع خلافها من مراعات نفس الأمر وهم لا يقولون
بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعينه
منها على المتقدم ودلالة الاخبار العلاجية كما سنشير اليه في الخاتمة وليس شيء آخر يدل
عليه وكذلك الكلام في التغليب والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل بالقياس مثلا
يدل على كون العمل بغيره مثل خبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر في التحالف
في البينة قلت لا دلالة فيه وذلك على ذلك اذ هو اغاية لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا
عنه لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص
وكلاهما ممنوعان اما الأول فلانا لا نسلم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد في الأخبار
المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه في بيان عدم الجواز من جهة ان
دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم العلاجية في الأشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم
فقد روى في الكافي في الصحيح عن عثمان ابن عيسى قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن القياس
فقال ما لكم والقياس ان الله تعالى لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين
المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل مع ذلك المناسبة والمماثلة المفيدان
للقياس الظني انهم ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الوقوع انه

لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين آدم ونفسه فقاس آدم بالطين ففي رواية الحسن ابن
الصباح عن ابيه ابي عبد الله قال ع ان ابليس قاس نفسه بآدم وقال خلقتني من نار وخلقته
من طين فلو قاس الجوهر الذي خلقه الله تع منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء
من النار وفي معناه رواية عيسى ابن عبد الله القرشي وقد ذكر في الاخبار مواضع شتى
في رد ابي حنيفة تدل على عدم حجية القياس في الاحكام مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا
لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر
وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل في الميراث للرجل سهمان وللمرءة
سهم مع انها اضعف وان يد السارق يقطع بعشرة دراهم وتؤدى بخمسة الف درهم
وهكذا في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة مرجحات الشرايع فالحاصل انه لا يستقل
العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه
شيئا لكثرة الاوهام البادية فاذا لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن لا يعتنى به
لما يظهر بطلانه وفساده وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا
للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة ما ذكروا وان كان يحصل الظن
في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم
افادة الظن بان الله حكم بكذا الا انه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يكون المراد
بمنعهم عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ملاحظة
الاوهام الضعيفة والاحكام السخيفة فان القايسين يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل

انفسهم ولذلك نقول نحن لما كان يستفاد العلة منه من النص بالتصريح او بالتنبيه وتوضيح
هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليه فان كان
شيء في نفس الامر مستتبعا لحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا كان
شيء في نفس الامر مترتبا على حكمه في نفس الامر لزوم الارتكاب ان تكلف به عليه لو اطلع عليه
والعقل مستقل بهذا الحكم فهؤلاء القائسون اذا راوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص
فيتحيرون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا الم الظن بالعلة فيحكمون من عند
انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل لاقتضاء العلة ذلك لان الحكمة في ذلك ايضا
كان لاجل هذه العلة وهو لم يتبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها
فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت
لابي الحسن موسى ع لما ان قال فربما ورد علينا شيء لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائك
شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات
هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول
قال علي وقلت الحديث ويؤدي هو وما هو من ثقة سماعة عنه وعن الزمخشري في ربيع
الابرار قال بعث ابو اسباط وابو حنيفة على رسول الله ص اربعمائة حديث واكثر
قيل مثل ما اذا قال قال رسول الله ص للفرس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل
سهم البهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله البدن فقال ابو حنيفة الاشعار مثلة
وقال ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان ص

يقرع

يقع مثل بيان مسألة إذا أراد سفرا وأقرع أصحابه وقال أبو حنيفة القرعة قمار وأما الثاني
فينبغي أن يجوز فيه العمل بخبر الواحد ليس لأجل أنه ظن مخصوص بل لأنه مفيد للظن بمراده فعله
من وجه به فذلكة المقام أن الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الأمر فإن تحقق
العلم بالمذكورات للمكلف فقد أدرك الحكم وعلم به وإن لم يتحقق العلم فيكفيه الظن به
لما مر بيانه ثم إن ههنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشرع وهي أقسام منها ما يثبت
أصل الحكم كخبر الواحد والإجماع المنقول والظن بالإجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق
سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي تعتبر فيها
في باب ترجيح الظاهر على الأصل وأحد الأصلين المعتضد به على الآخر والبينة والإقرار واليد
والذي يظهر في العمل من الشرع في الفرقة الأولى إنما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تعالى وفي الفرقة
الثانية ترخيص العمل بترتب الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم وتفريع السبب المعلوم
للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق الموضوع ووجود ذلك السبب فالكلام في الفرقة
الثانية لا يختص في أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية في أمثال زماننا بل هو حكم وضع
وضعه الشرع مطلقا وفي جميع الأحوال بل هو ثابت في بعضها ولو أمكن حصول العلم كما يحمل
فعل المسلم على الصحة وإن أمكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الأمر والحاصل أن ههنا أمورا
تتبع لأجل وضع الشرع مع قطع النظر عن إصابته نفس الأمر وعدمه سواء كان مظنون
الإصابة أو عدمه أو المظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن
التي قد حصل الاختلاف في تعيين مواردها والعمل بها وإن كان العمل بها في الجملة إجماعيا

ومنها العمل بما قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه
الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بها ومقتضاه بل ولو ظن
بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب الحكم عليه بتحقق الموضوع
والسبب ليترتب عليها الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر فنقول ان
النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون
من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها
حتى يتوهم ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين
موضعه تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه ونظره ولا اختصاص له بامثال زماننا
وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل دل لهم على جواز العمل بخبر الواحد ودون الشهرة
واخواتها فان كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما
انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالغير انما
يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلقا وليس معللا
بانه لاجل ايراث الظن الحاصل منها وان قيل بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول
الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا جعلا له من باب الوضع وان غير
الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بها الظن والثاني مما يكذبه الوجدان
بل العيان والاول مما لا يستفاد من الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد
من الاخبار والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الاحكام وكاشفة

من مراد

عن مراد الملك العلام اخبار الاظنيا وكشفا واجتهادا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل
ما بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام وقد لا يحصل من خبر معارض لها وان عمل بها نادر
من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت الاسباب الا
اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بيّنا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن
عمله بقول الامام من خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام
كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين الناشي
في ما عداه اليقين حكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو
حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان
خلافه مظنونا واما من القول بان احدهما لا يعقل ان الظن والاظن المحتمل بنفس الامر
لسوء الاختيار بانه يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضي الشهرة في نظره فلم يشذ من
الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانهما لا سبيل لهما الى الحكم الشرعي حتى يقال
بامكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بهما في الانساب والموضوعات
كالقبلة ودخول الوقت في مثل الالات التي يستفاد منه الساعة والقبلة ولا ينكر
جواز العمل بهما مع عدم الظن اقوى منهما ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وجوّزوا
العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بل ادعوا
ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب علينا متابعة الاخبار وعدم التقليد بل يجب
على كل احد متابعة كلام المعصوم ع وهذا كلام لا يفهم عنهم فان دعوى قطعية اخبارنا

مع ان البديهة تنادي بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد لا يقبل الا الادلة
مع ظنيتها ودلالتها واختلافاتها وتعارضها وعدم المناص عن تلك الاختلافات الا بالظنون
الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل
عليه دليل قاطع ويدل على جواز الاجتهاد والتقليد معنا فالبراهين العقلية المتقدمة
والآيتين الآيات والاخبار مثل آية النفر وقوله تعالى واسئلوا اهل الذكر وقولهم لابان بن
تغلب افت او علمتكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان وفلان والطريقة المستمرة
في الاعصار السابقة الى زمن الائمة من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون
ان ينقلوا اليهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي الذي فيما ذكرنا وقد تعرض بعض علمائهم
في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعضها منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت
اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك طوى علماؤنا ذكر كلماتهم
في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار المتقدمة والمتاخرة
هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها فلم تخل هذا الكتاب عن الاشارة الى بعض كلماتهم
ووجوهها والخبير البصير يكتفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره نسئل الله
العصمة في كل باب فانه ولي الحفظ والصواب **قانون** اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد
وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب
الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه
ولا من فروعه فتوجيهه بحجيته وجوب اطاعة الآحاد لانه لا مناص عن لزوم معرفة

الا انه

ان الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع
هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وهي الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول
وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة
ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك عن عوارض
الادلة كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه
ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع
الى العالم باحكام الشرع في غيبة حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت
بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي الاثني عشر ونحوها فكما لا بد
للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام بالعقل والنقل ايضا فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة
العالم بعد فقد الامام اما بالنقل او بالعقل وهذا حال علماء حضور الامام سواء كان
في حال حضوره وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من دخل في اهل
ديننا مثلا نعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال
وان التكليف باحكامه لم ينقطع انه ولا بد ممن يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل ليمكن الرجوع
اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد
من الامر بالسؤال من اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في الاحكام
مع ما اسلفناه في كتابنا الحاضر من ان التكليف باق الكلام في تقليد العالم وبيان المراد منه
ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجتهاد داخل فيه وكذلك الظني العالم

بهما ظنا من طرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام
او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام
او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان
عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه واما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق
الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها
او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم آخر غير بالغ رتبة الاجتهاد وليس له من العلم
حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد وههنا خلاف واشكال فههنا مقامان الاول انه
هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي المحض ومن هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة
الاجتهاد ام لا الثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه فجملة
التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد منعه حتى على الغافل والجاهل
راسا فهو خارج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق
ومن جوز الرجوع الى غيره فان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ
من غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خارج عن مقتضى الدليل وتفصيله
في حق التكليف فكما ان غير الغافل اذا تفطن بوجوب القول بالخليفة بعد الرسول ص
وتفطن للاختلاف او لزوم معرفة حال الامام وانه لا بد من اتصافه بوصف يمتاز به
عما عداه وفقد في الاجتهاد في نفسه واكتفى بتقليد ابيه او استاذه او غيره فهو مؤاخذ
او معاقب فكذلك ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويبالغ في ان ما يعلم يؤخذ اجمالا بالضرورة

من الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من الذي يجب ان يوضح له في بيان
تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التأمل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا كلام الا من قال
والده بانا منه ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكل من يعتقد ان
احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوائل البلوغ
سيما اطفال العوام بل وسوادهم واكثر رجالهم فهم ممن يجوز في عنوان الغافل وتكليف
الغافل صحيح والعبادات الصادرة منهم ان وافق نفس الامر والواقع فلا قضاء عليهم ايضا
لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو علم عدم مطابقته
للواقع ايضا لعين ما ذكر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع
واما الفقهاء ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها
الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب
القضاء ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا فقول المشهور
علمائنا من بطلان عبادة من لم يأخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا يبعد ان ينزل
على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد
خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد
ومقلده بالاجماع ويبقى الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب
الاخذ من المجتهد وشرائطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن
يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يخطر بباله وجوب

ثم لو انه بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه او معلميه ان العبادات والاحكام انما هو
ما يعلمه هؤلاء او علموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة
الاستنباط ولم يكن ناقلا عن مجتهد او مقلد له مثلا فنقول ان هذا الطفل الغافل الذي
لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعبد الله تعالى على ما هو ترك التقليد وعلى
فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على
هذا الموضوع ومع تسليم الكبرى فلا يضرنا القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان
انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبداهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد املاء
ومعرفته بسبب معاشرة الناس واطلاعه لمن هو اعلم ورأى من هؤلاء الاولون وقبله
المرتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص
اعلم من هذا الاعلم ومكلفه هو العمل بظنه الذي اطمئن به لا ان يوثق على الصفة في الكل
والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي
هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد
في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا بلغ الى ان يحصل له العلم وقوة
فهم الادلة في الجملة فينظر لان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل ما هو
مراد الشارع من تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة ايضا عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو
مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين
او الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط

في الاجتهاد

في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول
او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن
القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان
القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في ظن المحرم الممنوع منه شطط
من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل بعد انسداد باب العلم هو العمل بالظن الا ان يثبت
المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان قدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد
من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين
من زمرة العلماء انهم شطط من الكلام مثل ما نجد من نفسك الرخصة في ان تقول الشيخ
الفاضل المتبحر محمد بن الحسن الحر العاملي ره ليس مجتهدا لانه يقلد ولا يجوز له العمل
برواية لانه اخباري او تدعي ان العلامة ره على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي
ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن افراد احد المبهم
عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فاين المجمع عليه حتى يعول عليه فيبقى المجتهد
بالاصطلاح المتأخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت جواز العمل بالظن مع ان غاية
ما ثبت على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بظن هذا المجتهد في الكل وهو غيره ممن دون ذلك
لا يوجب تعيين العمل على الاول وحكمه بحجية غيره والاصل ينفي تعيين الوجوب والذي
يثبت الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله
المبهم عندنا مع العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل

ثم نترك هكذا الى ان يصل الى الطفل في اول البلوغ وبما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يتفطن المجتهد
المتجزي في حاله مع مخالفته المجتهد المطلق له ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة وان
صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بسبب الاطمينان الحاصل له
وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واحد يتفطن بشيء علما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا
ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم معرفة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن
والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز
العمل به كما هو الشأن في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه وامه
او معلمه ودليله على حجية ذلك هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه
فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من فوقه عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه
الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة الفقه ودليله على حجيته
هو كبراه الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع ولزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء
التكليف وسد باب العلم عليه الا من هذه الحجة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط
من المدرك فانه يجوز له الاستنباط مما لا بد منه بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره
فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق بآرائه في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده
في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد
في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف
على جواز اجتهاده في بعض المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه

بجواز

يجوز له الاجتهاد وكذا تنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد
من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدارك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال
فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن وعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل
بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبراه الكلية الموجودة من الادلة
المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده
بكبراه الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية
قول ابيه بما ذكرنا من الاستصحاب وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي
بالظن في تعيينه مع فقدان السبيل الى العلم فكذلك الطفل يجتهد بنفسه في تعيين المعول
والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع موجب لزوال المقلد
عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد آخر وابطال
تشكيك المشكك فكذا حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد
ولا يجوز على المقلد القاصر المسامحة في ذلك وكذلك الطفل ومن في حكمه من العوام اذا
شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام
وتحصيلها من مجتهد مقبول فيتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بل الظن
بل لا يبقى له ظن كما ان المجتهد بعدما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد
من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان الفلاني
ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل فلا يجوز له العمل حتى

سيفحص ويتأمل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل الكلام في المقام الاول فهو
ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد
واما مقلد له ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافقت الواقع ويؤدي
هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتأخرين
منهم المحقق الاردبيلي الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عبادته اذا
وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليه مسدود
ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له
للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع
الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن بوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء
على من هو دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فلا لان الغافل اعني هذا المقدار عن وجوب المعرفة
الذي وجه معرفته ان ما يفعله ابوه وامه هو لا يحتمل البطلان وليس الصلوة عنده
ما يفعلانه ولا ينزل في خاطره فهذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد لحصول
ظنه ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي في من
بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك
وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان تكليفه بازيد من ذلك
تكليف بما لا يطاق اما الاول فانه غافل بحقيقة الاجتهاد فالموفق يلتزم ذلك ويؤيد ما
نحن فيه ما اطلق في ادلة طرح عند على الفرض الذي ذكرناه في تقليد ابيه وامه للرجوع اليه

[illegible]

مثل

مثل هذا المقلد في تعيين مجتهد واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل
مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل
الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة اذا كانوا يسئلونهم عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون
عن زرارة او يونس ابن عبد الرحمن مثلا ولم يجوز الرجوع الى غيرهم بل انهم نهوا عن تقليد
العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى العادل الى اهله ونحو ذلك
وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه
المضامين وكون الغافلين والجاهلين واسراء الغير المتفطنين للادلة مما لعلهم بل هم
الذي يفعله الناس او ابوهم او امهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام وان العارفون
بذلك المستمعون لهذه الخطابات او المتفطنون بوجود هذه الخطابات او احتمالها
بحيث يحصل لهم التزلزل في معتقدهم منحصر نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب
عليهم لكانوا اثما فيأثمون ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة اذا احتج الآخرون بالاصل وصعوبة
حصول العلم بالمجتهد وشرائطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف
عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ وللنسوان بل ولكثير من العوام وفيه انهم
ان ارادوا ان ذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الموجودين في المقلدين
فنحو ما ذكروه والاصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن
يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم
الا ما فهموه ولذلك لا نشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر

ويظهر مما ذكرنا ما صدر من العلامة المدقق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه
وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع خوض
التفطن والامكان فلان الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم
الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده
بالعمل على الطومار المهجور ولا حرج حينئذ يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان
المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او المجتهد غير داخل في حقيقته
فمتى حصل في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية
العبادة وكلام هؤلاء يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه
والحق بطلانه او بتقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم
بمنافيه من ذلك لحصول الفعل اقول لا مناص في صحة العبادة من قصد الامتثال كما
حققناه سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يتحقق قصد الامتثال الا
مع معرفة كون ذلك الفعل هو المامور به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يحصل به
التقرب وهذا هو الفارق ما بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه
سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا
في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض عدمه ومنها
ان صح العلم بوجوب التحصيل لا ينفع الاطمينان بظنه وتقليده فيكون الحقيقة ليس بظن
كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد

الامتثال

الامتثال بالفعل لايتم الا بعد فرد ان الفعل نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك
بعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المامور به ولا الظن ايضا كما اشرنا
ولو فرض حصول الظن فلا حجة فيه مع الاحتمال الظ كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره على
موجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قوله لا عمل الا بالنية وانما الاعمال
بالنيات وغيرهما وان اعتبروا اشتراط ان لا يتفطن المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل
له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة
ح تكليف على الاطلاق فليس ذلك تكليف له فكيف يطلب منه مع انه لا يمكن تحصيل الموافقة
نفس الامر ولا مفيد ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله
او ما وافق راى المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله
وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اى فايدة فيه
لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يكون المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك
راى المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فاته منه الصلوة او لم يفت وانت خبير
بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفا بشيء ثم فاته منه
وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النايم والناسي انما خرج بالدليل هو النص وما يوجب
الفرق بان مقتضي القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوصية الماهية الصادرة
من الشارع ملاحظة في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المامور به مع
المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان ففيه مع ان تلك الهيئة

المخترعة كما انه لا يجوز انتقاصها عما ركبها عليه ويوقف خاصيته بذلك فكذلك لا يجوز
خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه ومنع
اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك لما تقول
في مؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها مثل التركيب واحد في نفس الامر او مختلف
مجوز كلما يقتضي تعدد الاراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان
واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد
وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد ولم يجوز في غيره مثل دليل جواز عمل المجتهد
بما ادى وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود
في غير المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان غير القريب فلا يكون غيره اكمل من الذي
علم وجوب التحصيل والكنه فظنه المعلوم بل وهمه واتفق موافقته للواقع بالجملة
الفرق بين الموافق للواقع وغيره ح في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما
خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة
الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا العقاب ام لم يستحقا
اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب
انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة
ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء

عليه

عليه ومعلوم ومشاده مردوده وعلى الثالث يلزم خلاف العقل لاستوائهما في الحركات
الاضطرارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بمجرد
من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما مزيد من التأمل والسعي وتجويز مدخلية
الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان
وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة
العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن مع
التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل
باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب
معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحصل له القطع او الظن واما مع فرض العلم
بوجوب المعرفة المذكورة فنقول ان الذي يفعل في الوقت صح معاقب على ترك السعي
لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل والمعرفة من شرايطها بل هو واجب
على حدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه
يجب عليه السعي لتعلم الشرايط والاتيان بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله
فلم يات بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي موردا للمدح والذم
بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل بان الذي يفعل في الوقت
مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت
من حيث فعله بها ولا ملازمة بين كون الشي غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه

مستحقا للمذمة وصحيحة بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق بالمدح
عليه كتارك الزنا لغير الله تعالى فغاية الامر ان يكون الجاهل المراعاة الوقت المصلي
فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني يقرب الى الله تعالى
بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم
ان هذا بعينه خروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر عنه شيء اوجب من وقوع
فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي ممتثلا وبان تقدير العذاب عن احدهما دون الاخر
خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان
خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بتارك الزنا
قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت
وقد احتجوا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا يعلم مثل قولهم ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله رفع
عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه
الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا الوجوب او غفلوا عنه بعد الفحص
والتفتيش ايضا واضح ومسلم لا اعتبار فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه
وحصل احتمال ظاهر بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لم يعلم فلا يصدق مدلولها
لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء اوده لم يتمسكوا
بهذه الاخبار وبعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل بالاصل عندهم مشروط بالفحص

عن الأدلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعد ذلك يعملون بمقتضاه لحصول العلم
الاجمالي لهم باختلاف الأدلة وتعارضها واشتغال الذمة بشئ غير معين والحاصل ان
بعد حصول العلم الاجمالي والتفصيلي بوجوب تحصيل المعرفة بالأحكام لا يجوز المسامحة
والعمل بأي ظن حصل ما لم يطمئن عليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل في الأمر ويدل
على ذلك أيضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن أبي عبيدة قال سألت
عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الأول مقيما معها
في المصر التي هي فيه تصل إليه ويصل إليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال وان
كانت جاهلة لما صنعت قال فقال أليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة
اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال
ولو أن المرأة إذا فجرت قالت لم أدر أو جهلت أن الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد
إذا لتعطلت الحدود وكذا في ف وأيضا في الحسن لإبراهيم بن هاشم عن أبي أيوب
عن يزيد الكناسي قال سألت أبا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت
تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت في عدة
ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان قال قلت
أرأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم
ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت
تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم

وهكذا اتفق في روايته وما رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق ع
ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت
المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما
هو سماع اسمعه باذني فقال ع انت اما سمعت الله تع يقول ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل
من عجمي ولا عربي لاجرم اني قد تركتها واني استغفر الله تع فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل
ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله
التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك
من الاخبار ومثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله تع وان جميع اعماله
بدلالته اليه ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ويؤيده
الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار
تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه معذب والمراد بالخبر من
الاخبار الدالة على العمل على حسب فهم المكلف وكذا اصابة السنة والا فيلزم تكليف
ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولو لزم تكليف ما لا يطاق في الجاهل والغافل
وانما هو المخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها
ودلالتها لان الظني لا يعارض القطع واحتجوا ايضا بروايات منها ما ورد في حكاية عمار
اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا

معلم

فعلّمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهّر بالماء وصار لذا عمل وجا
مع انه لم يأخذه من الشرع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بدّ
من تأويلها لمخالفتها للدليل القطعي فمن يتمكن من التحصيل والتفطن بوجوب معرفة الأحكام
بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار انما توجه له لتقصيره في عدم السؤال حتى يفعل
صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا عن العمل
بالتفصيل والأجمال فالرواية دليل على جواز عمله بظنه الحق ونحن لا نتحاشى عنه مع ان
استعمال هذا اللفظ وما في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيقة بان يفعل والّا
فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل واما الحكاية الأخرى فيظهر الجواب عنها مما لاحظته
ذلك فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على حقيقة فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل
بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي
او ان ظنهم او تبهم لا لهذا الأخبار باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة
مفيدا لاهليته وحاسن سبل الفعل المطابقة المصلحة الواقعية وكذلك يظهر الجواب ايضا لو استدل
بما رواه الكليني في الحي عن ابي عبد الله ابن عطاء قال قلت لابي جعفر رجلان من اهل الكوفة
اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين ع فتبرء واحد منهما وابى الآخر فخلى سبيل الذي تبرء
وقتل الآخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة
فان الظاهر ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية ووجه دخوله الجنة انه غير مقصر
في ذلك لعدم تفطنه فلذلك المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم

والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من غفل عنه من جواهل المقلدين في الاحكام الشرعية
معاقبا فانه مما يستنبط من الكلام ويدعى ذلك اما الابله من القول بجواز تكليف الغافل
او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في قبحه بل الاشاعرة مع
نفسهم منع العقلا لم يجوزه واما الثاني فهو موجب لا النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض
ثبوتها فلا يجب علينا مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء
الفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الاصول والفروع
فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما رأينا العلماء الذين ليس همهم
الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والزهد في ابواب
الغرباء والمسئلة من مسائل اصلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال
عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون شئ من اعمالها احكامها على سبيل
ظنهم بصحته من دون احد من العالم لاجل عدم تفطنه بالسؤال وغفلته عن حقيقة
الحال وربما كان هذا لولى عنه ايض فكيف يدعى عدم تحقق موضوع الغفلة الا ترى
انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة
في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور
الواضحة التي لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا نبه عليه مضافا الى
عموم البلوى بغيبه اخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيده وبرواية
مونيل الكتابي المتقدم حكى فان امرأة عرضت ان عليها التربص بعد الطلاق موضان مجهول

لها مقداراً حتى تحمّل الموضوع آخر فكيف يجوز لها التزوج باعتدادها اذ لم اعرف مقدار

الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة

لم يقرع سمعها الموضوع العدة فلا ريب انها معذورة وهل يطلق المستضعف على مثل ذلك

ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوائل البلوغ وكثيراً من النسوان والعوام في غالب احكامهم

ملحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من حيث العقل بل فلا عرفت

ان المعقلة تحصيل العلماء والفضلاء ايضاً فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي

وهو افضيه لابد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال ويفطن بوجوب التحصيل لكن قصر

في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى وحصيفاً بالتقليد او بظنه ولذلك

شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرته

يوجب سد باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا للمقصر المتقاعد عن التحصيل

مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات

الصحيحة فينتفي فائدة بعثة الرسول وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله

في اصل بعثة الانبياء وانزال الكتب وتأسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام

والآداب والاعمال لها آثار وثمرات وخواص بها تستكمل نفوس الانسان ويحصل له

بسببها قرب الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك بحسب وسع عباده

ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في اول وهلة ان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام

على جميع اهل العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته اقتضت تبليغ ذلك

وشبهه مثلا رجا ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له منهم في زمانهم فلا سبيل للمؤاخذة
عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بمقدار يحصل منه له وجوبه
ويكفي بمقدار يبلغ فطنته لا كفاية ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي او من يقوم مقامه
على غفلة مخصوص من شيء مما جاء به للخلق للارشاد والتعليم فيجب عليهما تنبيهه وارشاده
وكذلك الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هولاء وارشادهم طريقة
الحق لانه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك غيرها
بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى ان يكون ردعه من باب النهي عن المنكر
والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثر بذاته لتحصيل الكمال وذا ما يعلمه
ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي
مترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اجر وثواب لئلا يلزم
الحيف والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع
اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا
بخلو العمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا نقول به وينتهي الكلام فيه هنا في الغالب الى
تفاوت استعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك
لا يوجب ظلما والا فلا بد ان لا يتفاوت حال المعصوم مع حال مؤمن لم يقصر في تحصيل
واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل الكلام محل آخر وينتهي الكلام فيه الى
الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه وما يتعلق من المسئلة بما نحن فيه فالمقصد منه

واخذ

واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسئلة
فقهية تابعة للكلام في مسئلة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال بما قلناه في مسئلة
ان الامر يقتضي الاجزاء ومسئلة بان القضاء ليس تابعا للاداء وقد عرفت ان الحق ان
القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل جديد يدل على الوجوب فالاصل
عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات
الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك
صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وفي التفرقة بين المجنون وفاقد الطهور
والحائض والناسي والنائم حيث الحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين
فقد الشرط وجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به
شيء حتى يصدق عليه الفوت وكذلك فاقد الطهور على القول به بخلاف النائم والناسي
فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التطبيق وهو تكلف واضح
اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط
التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون
سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع
الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف فيدل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق
فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء على الاتيان لا مدخل للعرف
فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما حكم به

العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهيئة للسفر وللالة العمل واخذ السلاح
مع احتمال الفوات قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك للصحيح والسالم العاقل المتفطن
التهيؤ للعبادة قبل الوقت ممن كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف
به ثم فات عنه بصحة اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي للصلوة بخلاف الصغير والمجنون
ولذلك يرى في العرف المناص المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص
فات عنه هذا الربح بخلاف الصغير الذي لا يتهيأ له فيربح فيه لما يحيى فيه ونقول ان
المكلف الذي استقر رأيه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه كذلك بحيث
اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه فاذا اتى به على ما يفهم يخرج عن عهدة
تكليفه ولم يفت ما كان مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما
ان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاؤهما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما
وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر
منه ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مأمورا بما فعل وقد فعل والقول
بانه مأمور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل ممنوع ودعوى خالية عن الدليل بل
الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات
والمحرمات والمباحات ونحوها وماهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد
المترتبين على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك
فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب

بالعلم

بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات
والا فالواجبات التوصلية ايضا لا يتفرع ترتب الآثار عليها حالة كونها عن الشك مطلقا بالتمام
في صورتي المسئلة والتميز والله الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل
الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة
الى الباحثين فيها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه
واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فنقول ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة
والمراد بالتجزي علم من حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه
او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعض الاحكام
من المآخذ فقط مثل ان يحصل بتتبع الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء
او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار
الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان الآيات
الاحكام في هذه المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما بعلم
الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة
والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتصار والاستكمال اذ قد يتجزى
المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل
دون بعض فيكون له ملكة في هذا البعض دون الآخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة
في المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس

والغالب الوقوع في العرف هو المعنى الاول اذ الغالب فيه حصول ملكة الانس والمزاولة
والقصور والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوايل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي
الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي
في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو ممتنع عقلا اذ المسائل الفقهية
غير متناهية وهي يتجدد في كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى
الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت فمن كان له
قوة البعض فله قوة الجميع يشبه المكابرة فيقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع
في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل
مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها
لا مدخل له فيها فكما جاز لذلك فيها فكذا لهذا واعترض بانا كلما نجد دليلا نجوز تعلق
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما علمه من الدليل واجيب بان
المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض
ايضا بان ذلك قياس غير جايز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على
الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها القدرة الكاملة بل هو اقرب الى
الاعتبار لكونها ابعد عن الخطاء ورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم
واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل
بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي فادخل تحت الاصل الا ان يقال بعدم

فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم
بالاحكام الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل
من تلك المدارك كما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فان الاستدلال الدليل
العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الظن
من ادلة الحرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده
قولكم ان المفروض نقل بعدها وهو يرتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فلا وجه
الترجيح قولكم ان العلم به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اى فرد واى حال فان
الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ لا يقينا
ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة
الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب
هذه الطرائق يخطئ الآخر واحدا واحد هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين
المجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية من حيث كونه اجتهادا في الكل لا يفيد
مع كونه ظنيا بحسب الطريقة في افراد المجتهد المطلق تحت الظن فان قلت نعم ولكن
ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم احد المجتهدين
المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الآخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما وجد
اقوى من الظن الحاصل مما وجد المجتهد المطلق او مساويه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي
ولا بد للمتجزي من ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل

له ظن بان هذا الحكم كذلك في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد
في الكل حتى لو كان احدهما اضعف عنده والآخر اقوى في حصول الظن له بما فهمه يصير ظن
المجتهد في الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد
في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم ايضا
وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر من فهم
المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة
الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك
بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب
ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام آخر لاختصاصه بين المطلقين المتفاوتين في العلم
فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام
فكذلك التقليد ايضا ظن حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد
مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم وقع الاجماع على جواز العمل بتقليد المجتهد المطلق ولم يقع
على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا
لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء
جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز
التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز
بطل المنع وان لم يثبت اليقين ويمكن ان يدعى العلم بالقول بالفصل ايضا بوجوب التقليد انه

مؤداه

متروك للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها بما امكن وهو اوفق للعمومات وجوب العمل
بالآيات والأخبار وغير ذلك ويدل على التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق عم حيث قال
انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا
فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من قضايانا ان اريد به ما يشمل
الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط علما بأكثر جميع المسائل فالعلم
بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما
هو ظن المتجزي لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا ره واستدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة
على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال عم فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث
فنقول اولا ان الظاهر من الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين
لكن الغائبون مشتركون معهم في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة
استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك
الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم
بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن يثبت حجيته بالاجماع فيقوم
مقام العالم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة
العمل بالظن وقد مر الكلام وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا فنقول يمكن ان يدعى
انه يظهر من التأمل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواة الاخبار وتجويزهم عم رجوع الناس

الى اصحابهم ورخصتهم لاصحابهم في الاحكام بل انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات
الاحاديث واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا معصومين عن الخطاء والنسيان
والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم وبظنونهم الحاصلة من تلك الطرايق ودعوى انهم
بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من القول
ومنها انه يمكن حمل العلم المأخوذ في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة روايتي ابي خديجة
على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين
في زمان الغيبة اعتساف سيما والاضطرار في هذا الوقت الى العمل بالظن اشد لكون حصول
العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها
فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة
اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا
من المسائل المختلف فيها ودفعه بان ذلك بفتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف
المفروض لان المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا له بالمجتهد
بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز التجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل
الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد
في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله
الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه
في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية

والاطلاق

ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها
هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم
بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون التجزي
صحيحا في الاصول وانما يتم ابطال التجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا
مسئلة جواز الاجتهاد والتجزي جزءا من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع
والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة
جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من المجموع فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا ويثبت فيه
الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه موقوفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم
فيمكن عدم الاقتدار في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل
الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع
وصحة اجتهاده في تلك المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في تلك المسئلة الاصولية
سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير
ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فنقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف
على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا
يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان
جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فيتوقف جواز اجتهاده
في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اي الاجتهاد في جواز الاجتهاد ولا ينعكس فلا يلزم الدور

وهو معترف بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بيّنا من كون دليله ايضا ظنيا
في اكثر افراده نعم يمكن هؤلاء في اثبات اصول الدين بان يقولوا وجود الصانع مما يثبت بحكم
العقل وحجية حكم العقل تثبت بالضرورة فتأمّل ومنها ان اعتماد المتجزي على الظن بدليله
الظني يتعلق بالظن في العمل بالظن بان يقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل
يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ونظيره جوابه
مما مرّ اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها
بدليل وتوقف احد الظنين على الظن الآخر ليس بلا دور وقد يقرر هذا الاستدلال
على وجه لزوم الدور وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية
ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل آخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم
وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بحجية عمله على ظنه والدليل الظني
الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد والتجزية وهذا هو
موقوف على صحة عمله على الظن وان شئت قلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني
في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظنية وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز
التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزية يعني بجواز التجزي في الاجتهاد
فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة
بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع
فلا نمنع التوقف كما هو واضح وكذلك ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا

ويكون المراد

[illegible]

ويمكن ان المراد من ظنية الظن في الفروع فلا يلزم التوقف في المعطوف ويلزم المغايرة بين المعطوف عليه
وان امكن التجزي في الاصول فبالعكس ونظيره ما ذكروه في حكم ما الوازيه كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة
ح ايضا الثاني في صحة العمل بالظن خروج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن
المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم صحة العمل بالظن وشموله المانع فيه لما مر مرارا
سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد
المطلق والفرق دفعه في غاية الاشكال لاتحاد الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم
ثم قد يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان
ذلك ليس من المسائل المنقول عنها عن ائمتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم ع عليه
موافقته لرايهم كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن
ليس من الضروريات العرفية التي لا تحتاج للواسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد
باب العلم فالعمل بالظن الناشئ من الدليل عنده وان الامر بينه وبين التقليد
ضروري متوجه لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل
احتول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله اجماع
العقلاء واهل الملل من جهة احكامهم الناشئة عن الفراغ عن لزوم التكليف على الاطلاق
لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا
الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم جوازا لكن لا تعينه مع انه يمكن ان يقال انه
بالنسبة الى نفسه ولا مقلده لما كان راجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وتعين ايضا اجماعي

العقلاء و لكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الآتية والثاني ان المراد هو
الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين
في رجوع بعضهم الى بعض وتقريرات ائمتهم ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم ع وتقريرهم
على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة
اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاجتهاد وتطبيقهم في فهم موافقة الكتاب
ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذا معرفة الاعدل والافقه الذي لا ينفك
عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد
والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث
المحتاج اليها بعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم عليهم السلام بذلك ولو بدا بينهم
من الطريقة بل هذه الطريقة بحيث يحسبه ظن المجتهد انهم كما انشأوا نا سابقا فكيف بالمطلق
والثالث ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد والاطلاق لا في طريقة الاصول
والاخبار وغيرهما وح فنقول ان اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا منتهيا
الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز عمل المستنبط القادر المطلق
على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه
يكشف عن ان ذلك من حجة ورخصة من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح
كما حققناه في محله ولا يخفى تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما يبتلي اوله اصحاب الائمة
ويسئلونه عن ائمتهم واما الجواب عن الثاني اما اولا فلما كان ارادة ضرورة الدين

بتوقف

سبق من ان ما ذكرنا اخيراً في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضاء
صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانياً فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسايط
اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا
جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعيينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر
في الاغراض من تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لانه ليس
بضروري لاحتياج ابطال التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره بعيد من جهة الاجتهاد
الاجتهاد المجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد المقصود ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي
ايضاً بديهياً مطلقاً وهو كما ترى اذ توجه على تقليده ممنوع مثله ان سلم فلا اثم توجه على تقليده
للمجتهد المطلق بل ذلك محتاج الى الاستدلال وليس بضروري واما ثالثاً فبامكان
ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة وهو بعيد يعلم مما سبق **قانون** التقليد
في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق ومنه التقليد في الدين
وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير
حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول
تقليداً له وكذا الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم
وذلك لقيام الحجة في قول الرسول بالمعجز والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي
بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح اقول
وعلى هذا فيشكل ما قالوا لم يجز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ

التقليد هنا ان كان مما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع ولا يجوز في الاصول
وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد
هنا بمعنى الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن التقييد بما له لا ان اخذ قول الغير
في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم
الدليل والدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد اذ
باصطلاح جديد بل هو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ منه ثم نقل المقال في قولنا
ان نقل جواز التقليد في الفروع فانما يتعلق المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره
فان ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير خارج عن التقليد على الاصطلاح
الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير
دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي عن مثله قد يكون من جهة
حجية من عنده وانه مكلف به فيكون هو مثل تقليده للمجتهد واعتبار كون الدليل
على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين
الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب
الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب
او بمظنة انه افضل مثل العامي الاخر الذي اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل
دليلا عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد انما هو مما لم يدل عليه دليل لكمال وسيجيء
ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وحصل الشك

في الصحة

في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والأذكياء كما سنشير إليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف
على تفصيل في كلامهم إلا أن مع اعتمادهم في التقليد على أصولهم المقررة النافية للظلم والمثبتة
للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الإجماع أنه يجوز لمن لم يبلغ
رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى أنه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد
عينا بل هو كفائي قال في الذكرى وعليه أكثر الإمامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء
حلب فأوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة
العلماء عند الحاجة إلى الوقائع أو النصوص الظاهرة أو أن الأصل في المنافع الإباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى
وقال بعض البغداديين من المعتزلة إنما يجب على العامي أن يسأل العالم بشرط أن
يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا محضا أو عالما
بطرف من العلوم للإجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الإفتاء والاستفتاء وتقريرهم
وعدم إنكارهم والمدعى في كلماتهم وصرح بالإجماع السيد المرتضى رحمه الله وغيره من علماء
الخاصة والعامة قال في كوى معللا ما حكيناه عنه ويدل عليه إجماع السلف والخلف
على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه أيضا
عموم قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وكما دل من الأخبار على جواز
الأخذ من العلماء وهي كثيرة جدا أو سنذكر بعضها ويدل عليه أيضا لزوم العسر
والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم إذ الاجتهاد ليس أمرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة

بل يحتاج الى صرف جلة العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره المتعلم بدون فهو ايضا ضعيف
لعموم الادلة وضعف ما استند اليه من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطاء يمنع
من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز التقليد في الاصول فاذا
كان مطلقا بالاجتهاد والعلم في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع
واكثر شبها منها ويرد على الاول ان الاصح كون مطلق تجويز الخطاء مانعا عن العمل والا لامتنع
على المجتهد المتفقه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطاء بل ذكر الدليل لما لا يخفى وعلى الثاني
منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبتنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية
وجدانية سهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي
كما ستعرفه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات
منفردة متشتتة واكثرها مبتنية على دلالات خفية ومحفوفة باختلافات واختلالات
لا يوجد رد الماء في كتب منها ثم قال في كنز بعد العبارة التي نقلناها وما ذكروه لا يخرج
عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه
عرضا عريضا اقول والظ ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرها
لما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما
اذا كان النصوص من اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على النصوص
والاجماع الا بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل عليها فاذا اعتمد في ذلك على العلماء
فهو تقليد وان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد ومع انهم ظاهرهم انهم يفرقون

بينه

حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى آخره وكيف كان فالمسألة واضحة وضعف القولين
اظهر ان يبين بعد الايفاء كلام آخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب
الاجتهاد من المسائل النظرية التي لابد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد كيف ينفع
للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد
فيه وهو دور نظيرها او دور على التحقيق واما بالاجتهاد فهو خلاف الفرض وعكسه ودفعه
بان علم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لابد ان يستقل بها المقلد
فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يحيله المقلد فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات
او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما
بعد سماعه عن العلماء انه يجوز له التقليد يقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام
العيش والحرج او الى يحكم بعد وجوب الاجتهاد وقبله انفتح اجتهاد للعامي وجب
عليه الرجوع الى الاجتهاد ح كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية
الثابتة له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام
المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقداره تكليفه فان
هذه المسئلة ح ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وما اوردنا
في القانون السابق وما ذكرنا هنا نعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة الجبلية التي
الحاصلة في المراتب الاولى من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد
في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل له حظا وافرا من العلم

واوتي قسطا عظيما من الفطنة والذكاء بعد التنبه بمجالسة العلماء والاستماع منهم
فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد التفطن
لذلك لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره
من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسألة واما قبل الاجتهاد في المسألة ففيه اقوال
الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه
وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد
الصحابي وغيره ودليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم
الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق
اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع
التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع تضيق الوقت واحتياج
الحكم به واما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال
الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال الخطاء في الاجتهاد
وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه
مظنونه وقال بهذا الكلام لا على عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا منع لحصول الظنين
في آن واحد احدهما اقوى من الآخر وقد قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن
الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يثبته

الفرق بينهما على المسائل واما تقليد الاعلم من ابواب لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم
الخطاء في اجتهاده وبعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد
الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة فلاحظه اجمالية والتفت الى
ادلتها على سبيل الاجمال ولم يمعن النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن احد طرفي المسئلة
ثم اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فهذا يطمئن نفسه بذلك فيصير
اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن
الموجبة للاطمينان عنده واما في اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل
في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى وقلته وباعتبار كونها من
الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد
للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد ورأي المجتهد او يجب عليه النظر وح موافقة رأي
المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد ح العمل عليه مع النظر عن كونه
تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق
لا ينظر حق النظر ولا يتأمل حق التأمل ويتم نظره بانه وافق مجتهدا **قانون**
المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة
من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة ونلخص مشهودنا فالمكون ذلك معينا
على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم وتحرير محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال
والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه

يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول
الغير هنا لا يمكن اذ المعيار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان
بقول الغير وعدمه مما لا محصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور
الاختيارية حتى يصح مورد التكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد
به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد من الاخذ
بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا معنى
تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيقته بالخصوص
قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد
وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المذكورتين هنا احديهما جواز التقليد
في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر
الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات
المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء
بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن
بالخصوص وبالتفصيل واذا كان معناه لا يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير
الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤل النزاع حينئذ الى انه هل يجب عليه اقامة
الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي ره في اول الكلام
على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع

يعني

يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن
فيجوز لا يخفى عن تامل ان القائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا
كما يشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت
ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن
في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور
الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء
منها كالمسائل المترددة فيها المتوقف عنها فيصح الكلام في كفاية الظن في الفروع دون
الاصول لان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له
الظن فلا يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم لانه يجب عليه تحصيل الظن البتة او قد
لا يحصل له ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء
بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو منه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد
بما يظنه والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة
المقابلة اي الاجتهاد في الفروع ح يوجه القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول
ووجوب النظر حتى يحصل العلم باطلاقه لا دعوى ان المسائل الاصول كلها مما ينتهي
النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه
ولم يخل نفسه من الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون
كل محق في نفس الامر موقنا بانفاذه حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال

واما تحري الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمعنى الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى
فكما ان المقلدين المتخالفين المأجورين لا يؤاخذ احد هما بمخالفة نفس الامر في الفروع
وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول
والقول بان الخطأ اذا كان واحد في الاصول فيجب على الله نصب العلم عليه والا لزم الظلم
واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق في الواقع
في نفس الامر بل المسلم انما هو الاصابة في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب
اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ آثم كما سيجيء فيما بعد
فلو سلمناه فانما نسلم في المجتهدين الكاملين المتتبعين للادلة لا مطلق المكلفين
كما ستعرفه ان شاء الله تعالى ولو فصل احد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة او في ذلك
مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذا
الظاهر من الادلة المذكورة مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس الامري
واما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفية المعاد
وغير ذلك فلا اللهم الا ان يثبت من هذه المذكورات بالضرورة من الله ورسوله
بعد ثبوتهما في ثبوت الضروريات ايضا اختلافات وكذا في مقدارها يجب معرفتها
وكميتها وكيفيتها كما ستعرف ان شاء الله وكذا تعيين النبي والوصي بعده ولا دليل على ذلك
فيها ايضا اي فائدة في وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما يبلغان
عن الله تعالى فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله تعالى فاذا جاز ان يكتفى فيما بلغاه بالمظنة

الحاصلة

الحاصلة من الاجتهاد وبعد عروض الحوادث وطرو المانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز
ان يكتفى في اصل اليقين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك
ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة النبوة بخصوصها اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة
والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب
افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول
بان ما حصل منه اليقين خارج عن الفروع مستشط عن الكلام وقد بينا في اوائل الكتاب.
وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا جاز الاشتباه في حكم
الفروع بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق واهله
فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي او الامام
بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر
لا عباده ومقصوده ثم ان يعمل بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي
في الابلاغ وتكلم مع القوم بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم
الخطاب وافى بغير الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ آثم لان الله تعالى اراد منه
شيئا آخر ونصب علامة ودلالة وهو مقصر لكن يجعل معذورا اذا كان غفلة المخاطب
واشتباهه في فهم ما اشار اليه النبي ص بالخطاب بلسانه يجعل معذورا فلم لا يكون زلته
في فهم الادلة الامامة او النبوة مع التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب
مناطا للفروع مع قابلية لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه

نعم عما يظنه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناط
العقل الغير القابل لذلك عبارات من القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك
وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي
هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك
العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام في ان المتخلي الغير في المسئلة
كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك
التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك
اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجبالية لاختيار الطرايق فلا يخفى على [النفوس]
الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف
بعد مواقع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال في اوايل البلوغ فان فيهم
ان محض موافقة الاباء والامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر
ببال اكثرهم بل بعضها اذ الله غالبا على العلماء المرتاضين الذين يحسبون انهم خلعوا
هذه الربقة عن اعناقهم فضلا عمن دونهم وكذلك الكلام في ساير معايب النفس من حب
اتحاده الدقيقة التي استقل بها وعدم تقاعده عن مكالمة الخصوم وفضيلة بخوف
المنقطع عن درجات العلوم فان لهذه المعايب دركات تحت دركات لا يبلغ [منها]
كل احد الا درجات المنقطعة وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النمل على الصفاة
في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد

بل ولا

بل ولا لأكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا لآحاد الناس بعد ملاحظة طويلة من الجاهلات

وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتوقف بطلان العبادات والأعمال لكافة الناس في غالب

أعمارهم بل الظاهر أنه مناف لحكمة الله ولطفه بل العدل له فظهر من ذلك أن مراتب التكاليف

مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد في علة أن الرياء متفاوت جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي

إنما يطلع عليه أولو المكاشفة والمعاملة لله كما روي عن بعضهم أنه طلب الغزو فتاقت

نفسه إليه فتفقدها فإذا هو حب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه إليه

فاشتغل بعرض عن ذلك الرياء حتى أزاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد

الإخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد أحوالها فإذا هو حب أن يقال

فلان مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته إلى آخر ما ذكره والحاصل أن التكليف

باستئصال عروق الأخلاق الردية لكل الناس في أول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل

إنه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل المناص طائفة من الصوفية بأخذ طريقة الملا

وجعلوا يباشرون الأمور الرذيلة بل الأفعال الشنيعة والأعمال القبيحة لإسقاط نفوسهم

من أعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك إلى الكتاب المناص وأنت خبير

بأن ذلك معصية ومخالفة للشرع مذموم ومبادرة إلى التهلكة برجاء النجاة ونحوه

مذموم بالعقل والشرع فتخصيص الشاة لأكل اللحم بل الأمر به مع كونه مفوتا للقوة

المعجبة لا ينافي عن تفويت تلك العروق ومعالجته التي ذكرها الشاة وإن كانت وافقة لما

ولكن لم يجر عادة الله بذلك في أغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غيره

اقتضته الانظار الجليلة مستعينا بالله في الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل
باب فان قلت ان ما ذكرت من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول
بالفصل وخرق للاجماع قلت لا مسرح لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر
عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولا
بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فلا
تغفل عما ذكرنا ثم ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير في تحصيل الجزم
ويكفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى
باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع والتحصيل ما يقبله ولكن كان
مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا ينافيه ولا ينافي الحكم
بسقوط الاثم كما سنبينه انشاء الله ثم ان تحصيل العقايد الاصولية يتصور على صور الاول
ما يحصل بالنظر في الدليل الثاني ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما لا يستلزم
الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالث ما يحصل بالتقليد
مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين في الاولين وان مرادهم بالتقليد
هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ
بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال عقلهم وحصل لهم العلم بان
اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي ره ولا اشتراط القطع
موضع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه انما التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يحصل

الا الظن

الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل
لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة بالمرة المتفطنين بان تكليفهم احد الامرين
موضوع ايضا لا النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يجب اولا بالنظر
صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم ح نادر واما الجزم
الحاصل للغير هؤلاء من غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء
والعوام الناشى عن الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واستنادهم وان كانوا هم مقلدين
لمثلهم ايضا بل علم انهم المجتهدين ايضا مع علمهم معرفة ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد
لا غير فالظاهر ان ذلك خارج من مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون بجواز التقليد
في الفروع ولا يجوزونه في الاصول من لم يأخذ وموضوع المسئلة واصل الان يفكك افظ
التقليد في عنوان المسئلتين وجعل المراد من المقلد في مسئلة من لم يأخذ الادلة
العقلية من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن بأحد فيشمل ما نحن فيه
فيشمل القسم الثالث لصورتين احدهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى
الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال علمهم جواز الاخذ ممن اخذوه وللمفرق بين ابائهم
وامهاتهم وعلمائهم واما الصورة الاولى فيمكن ادخاله في القسم الاول كما اشرنا
اما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد ابائهم وامهاتهم
في الفروع كما مر في القانون السابق ح فنقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم
والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يحصل غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظ

النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن الشوائب وخلت عن الشكوك والشبهات ولعلم من
مخالفة الطرائق والاحتجاجات عليها ثم الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم
السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان النافي
لوجوب النظر مطلقا لان المكلف حينئذ غافل عن الوجوب بالفرض ويجب اعتقاده على مثل ذلك
او معرفة كماله واما من فرع سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون الظن
الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك
حضر في ذلك واكتفى بالتقليد وهو على قسمين الاول ما يحصل ذلك له الشك ويزول
عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر آثم غير معذور لعدم حصول الاذعان
له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب في انه آثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين
وسيجيء الكلام في حاله ولا يبعد ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال
بجواز مثل هذا التقليد والثاني من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن
ان الامر بالنظر تعبدي وواجب آخر ولا يخدش في اذعانه اصلا كما بينا مثل ذلك
في الفروع ان بعضهم قد يظن ان مرض الصلوة على المجتهد واجب عليه بل قد يوجد بيننا مثل هذا الشخص
في اذعانه بما فرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل محلته اذا نهيه
على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظها ثم يختار
مذهب الامامية ويدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب
المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته لوجوب النظر والاجتهاد فلهذا

المذهب مما لا يليق الباطل ابداً فيقتصر في النظر ويباح فيه فهذا ايضاً مثل السابق في الغفلة
عن حقيقة الأمر والظاهر انه ايضاً معذور في الآخرة في ترك هذا الواجب وسيجيء الكلام في حاله وانه
فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر
على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة
خروج عن العدل وذلك لا ينافي في ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم
ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلا نزاع يعتد به ولا ريب ان الكلب والخنزير
ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فحكم بنجاستهما وكذلك اطفال الكفار قبل التميز
فهذا حكم وضعي تعبدي لا يقال ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا
وهو ايضاً ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون
بقول المسلمين اصلاً كما انا لا نعتني بحكم النواصب علينا وما يثبتنا واعراضنا يوجب الظلم
من الله واما كون حامل هذه العقيدة معذباً عند الله فهو من توابع الاستعدادات كنجاسة
الكلب وهي راجعة الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذلك جواز اسرهم وسبيهم
وشرائهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين المتولدين على الفطرة
الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما
من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك
بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلاً فهو ليس
باعلى شأناً من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام

الآ بقبلهم نعم فالفرق بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في غير الاثم والعذاب

وبالجملة فقاعدة العدل تمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الآيات

والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يبعد دعوى ان المراد منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكافر

هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير

ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن شأنه الايمان اريد به عدم الملكة

بالنسبة الى المرتبة الادنى من كلياتها فالمراد ممن شأنه الايمان هو الذي تم عليه الحجة

وهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يجعل تعريفا للكافر الذي يجري

عليه الاحكام المعتبرة لا من يعذب ويخلد في النار وفي الآخرة فان ذلك يكفي في الاول

دون الثاني فغاية الامر انهم ما لم يسلموا او لم يؤمنوا وانما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامهم

عن الآيات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان انما يتفطن بوجوب معرفة

الاصول في الجملة ام لا الثاني ملحق بالبهايم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول

فمنها ما في حال خلو النفس عن كل خيال وديني وهذا مثل ان يكون انسان في بلاد

خالية عن مسلم او عارف او بلا اهله بلا ملاحظة حال غيره المتدين بدين او مذهب مثلا ابيه

وامه او استناده على اي المقلدين فاما ان يأخذ طريقة بمحض عقله وظنه بها

او يحصل له الظن بطريقة او يبقى متحيرا او مترددا وعلى الاول فيسقط التكليف عنه

في شيء آخر لغفلته عن وجوب شيء آخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه

وامه فلا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت

الفرق

الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية بقبح تكليف الغافل ولا ينبغي
النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين احاد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين
والدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو كذلك فضلا عن الفرق المختلفة
في الاسلام وشعبه وطوائفه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود
الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن بعد ذلك ولم يسمع
من غيره المنع من اعتقاد ذلك تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مواخذة حتى اذا
تفطن لامثال الخلاف او سمع من غيره المنع من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل
فح يجب عليه التفحص والنظر والمقصر فيه آثم ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يتفطن المكلف
لان اطمينانه الحاصل له هل هو يقيني في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك اصلا ام لا الكلام
بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى بعد زوال الاطمينان له الظن
او يحصل له الشك مع معرفته انه ظن او شك ثم اذا تفطن بوجوب المعرفة وتفطن
انه لم يحصل الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان لا بسبب الاعتقاد وعلى تشخيص آخر
افضل من الاول فكالاول والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي به
الاطمينان اما الاعتقاد على قول شخص كامل من جهة كماله او النظر والاجتهاد ومع الحقيقة
الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا زال
الامر بعد زوال الاطمينان ان ادى في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الاعتقاد الى شخص
كامل ثم ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتقاد على ذلك الشخص او النظر قد يفيد القطع

وقد يحصل الظن وكذلك الرجوع للشخص فان من تردد امره بين صيرورته يهوديا او مسلما
او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتقاد على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا
وجزما وان امكن زواله في نفس الامر بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها
وقد يحصل له الظن بصحة الاسلام والتشيع ولا يحصل له القطع ثم هل يجب عليه تجديد
النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن
به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر وتكريره
والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسائل
الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة
باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المواخذة
بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه فنكتفي بظننا
فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما عمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم
فتكليفه بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لنا طرفي المسئلة النبوة والامامة
بعد التخلية وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه
يكفيه الظن لا يجب تحصيل اليقين والذي يقتضيه الانصاف وترك العصبية لا يابى عن هذا
الكلام وقد يتحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد
المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع
الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة

لكان

لكان سمعا مع تأويلها المطابق لآرائهم ودعوى ادلتهم على مذاهبهم فهو منه بالمرة فيتبعه
في اتمام مقاصدهم عما يقوون على الاشباع وادلة الشيعة سمعية منكرة الوثوق والبلد
معظوم عن الالطاف متروكة مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد
الطرفين فكيف يدعى انه مكلف بالعلم او يجب بترجيح المرجوح غاية الامر انه لسبب الافعال
النفسي الاثري بتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعة الدليل
من حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها
مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة كاشف
عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل
بعض حالة دليل يوجب اليقين في الجملة في العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان
يجعل محل النزاع في هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة
امكان حصوله او يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا
حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فيه حتى يظهر لا يذهب
عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى
الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين مفصلا والمعرفة بتفاصيل
مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول
انما هو اذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل فالمشهور
وجوبه والمخالف بجواز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع واما الا

النزاع في ذلك فالمحقق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى
يكتفى بالظن مع امكان تحصيل القطع انه كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن
في اول الامر او زوال الاطمينان بعد حصوله بلزوم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم
زوال الخوف للنفس عن المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولذا
لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالحج لولاه وسيجيء بيان الادلة
تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فممنوع غاية البعد
اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا
القبيل ان كان واجبا زمانا فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا
من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق انه لا يخ عن اشكال
بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وحقية
المعاد وعدم المذكورات يزول الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات
لا الاقرار بخلافه وان دار الامر بين النبيين والوصيين مثلا الان يبقى نفس كون الاعتقاد
يقينيا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال
وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب
الانكار عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى
مترددا فيجب التفطن والشعور بعد فرض حاله بما ذكرنا في القسم من ان الحق فيه انه

وجوب النظر

وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد متوقف
حتى يهديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول
وعدمه فالمشهور والمعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم
المحقق الطوسي قدس سره الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات
انه هل يجب معرفة الله ام لا   ان الوجوب على فرض ثبوته عقلا او شرعي
ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي المعرفة التقليدية او يجب
الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم
او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم
المطابقة للواقع او لا وقدم الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاولى
بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثالث بين الحكماء والامامية ويستغني عن البحث عنه
بالبحث في المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة
يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول
يستغني عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فنقول ان الامامية
والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات
ولا يقولون بحسن وقبح حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا او لا فنحيط بطريقة اثباته
في العقل وطريقته ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية
وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا شك ولا ريب انها من غيره فلذا العاقل اذا لم يلتفت

والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون
بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول صح صح

الى منعمه ولم يعترف له باحسان ولم يذعن بكونه منعماً ولم يتقرب اليه بما يناسبه يلامه العقلاء
ويستحسنون سلب تلك النعمة عنه وهذا معنى العقل وايضا اذا رأى العاقل نفسه مستغرقة
بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له
خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة
وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب
ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف ما يليق به ليشكره على ما يستحقه
فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية
تحصيل المعرفة وهل يمكن مثله الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف
ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيلحق بما مر من تقرير الدليل
ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على كلام افادته لوجوب
تحصيل المعرفة او على كلام افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع
استلزام عدم النظر تجويز الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا يجب
على الاطلاق فمن ظن حقا وجزم به واطمأن نفسه وان فرض احتمال النقص بالتقليد فهو
لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما يظن به اذا شكره على حسب ما
ظن وكذلك من ظن مبطلا واطمأن به وجزم فلا يحصل له الخوف اصلا بتركه والجواب
عن جميع ذلك يظهر مما فصلناه في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بانه

ان يزيل

ان نزّل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة قده في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من
اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلّمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول
الخوف مطلقا مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ
النبي والتكليف بالنظر الى المعجزة او غير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال
ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا مدخل لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما
سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم
بل التحقيق هو ما قدمناه من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع حكم العقل
بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحقق مستقصى في محله وثانيا بان العقل
والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد علم
الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث
قبيح عقلا وان كان لفائدة فاما ان تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر
فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضا
هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وحينئذ فنقول فايدته تعود الى الشاكر
وهو محض حصول الثواب فهو حسن بالذات فلا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل
عن حكمه بالفايدة الآجلة محض الدعوى وقد ابطلناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات
مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا بمنع توقف
الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر

التي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا ثم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما راى الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية

واجيب بان المذكورات يحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها وايضا الكلام في المقدور يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منها مقدورا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات ومنافرات ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج دواما

ويمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب وسنظهر جوابه حاققناه في محله والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا يكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله هو موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور وهو مستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة ففي جعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر لما لذي ظهر هاذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث هو هذا

الدليل

الدليل هو علم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا
ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الآيات والاخبار وجوابه وهو استلزامه
الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر عقلا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية
وهو من وجوه الاول الآيات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على ذم العمل
بالظن والقول بما من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء
والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة
الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا
الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم
ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا
من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون
الحق وقوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك
مثله الآيات تدل على ذم العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الآيات
الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا
اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر
ما كان يعبد آباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون
ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على
آثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا

اباءنا وانا على آثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا
انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الآية اقول على ما حققنا المقال في صدر البحث
لا يأبى عن التحمل بتطبيقنا هاتيك الجملة واكثرها واردة في المتعصبين المعاندين الذين ظهر لهم
الحق وتركوه تعنتا او اتمت عليهم الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر
ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من حسن
الظن به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك اللهم
ان هذه الآيات وحاق معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه
حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوع بل الظاهر والمسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل
فقد تراهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر
ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة
والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة
الحاصلة في الذهن التي قسموها الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت
المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل
المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا
في بعض آخر ومنها مطلق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل
التصور واليقين ومنها اليقين ومنها هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي
وهو قبيل نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم ويشمل الظن وغيره

والظ

والظاهر ان هذه المعاني مجازاة الى الجزم المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع
المطابقة فتخصيصه باليقين المصطلح ومن لا خلاف اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه الآيات
ظواهر لا تفيد القطع او غاية ما تفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسألة من المسائل
الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة
الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعاطل المخصص مخصصه فيه الف كلام
فينزل الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل
من الاستدلال ان التقليد الظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات وهو مناقض
لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات التي لا تفيد الا الظن والقول
بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا
ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الآن مع كما ان الفروع مخرج بالدليل
للزوم تكليف ما لا يطاق ورفع ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم نعمل به فكذا في هذه
المسألة فان التكليف بوجوب معرفة الله في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا
لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسألة
فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة
الدليل عليها اذ عددنا به من العقائد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب عليحدة لا انه
شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه
شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام لترتب الثمرات

الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية
لا تتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات بان
العدل المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين العلم والظن لانا مكلفون
باحد الامرين المبهم الذي لا تحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن
ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك
بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول
وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارائة طريقهم
كما سنشير اليه وثانيا الغرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به
اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع صعاد منهم بالادلة
القاطعة الاحتمال وثالثا نمنع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة
فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يوصفون
به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم
فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فانهم قبله وبعده في مثل تلك
الحال ما بعد ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك منهم وان كانوا مكلفين
بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق
بنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي يجعل خبرة معتقدا
لانه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه اريد من ذلك فخامسا ان التكليف

بالجزم

بالجزم الكلامي انما بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير
خاف عن المنصف المتأمل فلا يجب على الاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المنع في تلك
الآيات لا يظهر له الا دليل من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يثبت
الظن به في خصوص المقام لا بما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهب
لآبائهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يجامعها الظن بحقيقتها في نفس الامر
كما يشهد به حكاية ابراهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا
ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا
آلهتكم نعم بعض الآيات المطلقة تدل على حرمة العمل بالظن وجوابها كما مر الاجابات
السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن المحقق ان هذا ليس
بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس
عليها شيء ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب مذهب الاشعري واما
الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم
بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله تعالى مستلزم للدور والمناص عن ذلك
اما بجعل ذلك من باب المشي على طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد
او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل
المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وطاهر ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله
ودفاعهم وعن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه

وبغير ذلك في العلم للانفس وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون مختلفة مراتبهم
في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وقد ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما
لم يبلغ فتنبيه للاستلزام عدم لزوم تنبيهه على ما يكلفه كما هو مقتضى اللطف والاكمل
لكون بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله تعالى وقد اشرنا الى مثل ذلك
في مسئلة معذورية الجاهل في الفرع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان
الامر للوجوب واذا كان النبي صلى الله عليه وآله مامورا بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب
التأسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة فهمه صلى الله عليه وآله وقصور افهام الامة وبمنع
وجوب كل ما يجب عليه عليهم وبان المنع انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله
واما ما علم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اي الاتيان
على ما اتى به ان واجبا فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله واحتمال كونه
من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو
مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان الظاهر من الاية وملاحظة شأن نزولها ووقت نزول
الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه كما شاهد على ان المراد بذلك انما اذا
عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال
نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم الذي معناه حصل
العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم
وايجاد له بهذا القول كما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء

كذا

كذا مخصص بما لا المعقول بقبيل العلم للطفل فكذلك قوله نعم لتنبيه اعلم بقبيل العلم بالتوصيل له

وقد يقال في الجواب انه من باب اياك واسمعي يا جارة ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم

الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو ارادة

المخاطب فلا يبقى على اجالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه انه خروج الشيء عن الحقيقة

لا يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما

ذكرنا سابقا فتامل كو الثالث اعتقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول

الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع

فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية

مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان خبر كل المخبرين يقبل العلم ولانه لو حصل

العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول ضروري البطلان

والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا

الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية

والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد

من ذكر ما لا يمكن حمله على احد من المسلمين ومن خالف شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين

واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع عنها ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع

بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار الدالة

عليه عندهم والمسألة اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم

ومع ضنه مستلزم للدور وعليك دفعه بانه من باب اثبات المسئلة ما بين المجتهدين
المناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال ووجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين
على ذلك لاجل التكميل لما اشرنا اليه سابقا وستسمع ايضا منع ورود الاشكال على اهل الدعوى
فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولمطالبة المكلفين ممنوعة اما اولا
فلان من المشاهد المعاين انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من اية او خبر
في ذلك فهو مخصص او مؤول بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف
به سيما المطالبة المكلفين وهذا امر لا يخفى على من له ادنى تامل في كثير من المسائل
وخفا نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل
عدم الوجوب وما يستدل به على الوجوب فلا دلالة على العموم ممنوعة والحاصل انا
نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج
اذ نهاية ما يثبت دلالة الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم
العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع ومن ذلك يندفع القول
بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع
اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام
كفاية الظن وهو المستفاد من كلام محقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة
اليه ونقل عن فصوله ايضا وكذا المولى الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما
وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي ره حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل

وغيرهم

وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال
في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار
الآحاد كما نقلناه عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان الاخبار الآحاد لا يفيد الا الظن
فكيف يدعي اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال ان مرادهم من وجوب المعرفة
ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع
على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتماد
على شخص بحيث تطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره
في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول ثم ان المدعى وجوب النظر لتحصيل العلم
فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا
فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين
الذي لا يخوف الابتلاء بمقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى من هذا الغير ايضا
لا بد ان يخصص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع
اما المانع له من النظر او العلم فلعجز نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتحلية ثم انه يوهم
كلام العلامة في باب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ره ما لا يمكن جهله على احد
من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه في محله من عدم تكليف
الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والا فغاية الامر الحكم بعدم الاسلام اما
العذاب الدائم فلا دليل عليه بل مطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين

فلذلك ان اراد ان صحة منها بدون الاستدلال لا يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين
وان لم يكن هبوا ما في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل
على ان كل من لم يكن الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب
عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد المصطلح
في الفروع الذي اشرنا اليه آنفا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى
عارف فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بمطلق الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين
اذ لا اشتراط في ذلك الجزم مطابقته للواقع ولا اشتراطه فيه صدق الخبر ايضا لعين ما ذكر
ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح فان سميت قلت انه اجتهاد وان سميت قلت
انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح الرابع الاخبار الدالة على ان الايمان
هو الاستقرار في مثل الحالة الصحيحة في جواب محمد بن مسلم حيث سئل عن الايمان
انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب
من التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال
وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشاك
وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح الخامس ما رواه
في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له
ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف

ملك

علمت ذلك فيقول امر هداني الله ونبئني الله عليه فيقال له ثم نومة لا حلم فيها نومة العروس
ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة
لعلي ارجع الى حالي واهلي ولا يقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول
محمد ثم فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون
فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب
كما يذوب الرصاص الحديث والمحققون على ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمن
بقلبه واعتقد بل يقينه وجعله وسيلة الى ربه وجب الى نفسه مودة خالقه والاطاعة
له وسكن الى عنايته واطمأن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس والتي
في قلبه منه نور والاعتناء له بشأنه ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون
والاطمئنان والاعتناء والاعتماد واما كونه ناشئا من دليل تفصيلي وبرهان
مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني المميز مع اتمام الحجة عليه مستحق
للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث ما وبلا ملاحظة نوع من التقية وطبعه على الاخلاد
بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت لا يمكن الا في مظنة التزلزل وهو لا يتحقق
في المتيقن بالاستدلال موجب خلاص الاول ان دعامة اسلامه على هداية الله والثاني
على متابعة الناس من بيعة او اجماع وهو بعيد احتج النافون بوجوب النظر وهم يلون
قائل بجوازه وقائل بحرمته بوجوه الاول ولو لزم الدور ان وجب وقد ذكر وتقريره
وجوه احدها مبناه على القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر

في معرفة الله المفروضة استفادة من الاجابة نعم هو موقوف على معرفة الله وانه هل
يجب اتباعه ام لا ومعرفة ذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه
ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما اشرنا وذكره الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه
ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب عندنا عقلي لا شرعي
كما اشرنا وذكره الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم
بصدق الرسول اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر
في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر
في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اما لانه راجع في مطلقه واما لانه
نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب
النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق
الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق
ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا
هو الدور الذي هو بصدده ببيانه على الاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه
ان يق لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا
لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وحاصله فيلزم نفيه لانتفائه
فتوجه وهذا التقرير يوجه بادراج مقدمة اخرى وهو ان يق في تقرير الاستدلال
ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول

يتوقف

يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر
في معجزاتهم ثابت بالشرع ايضا اما الاول فلانه واجب في مطلق النظر واما الثاني فلانه في معرفة الله تعالى
من حيث انه مرسل للتوسل ولا يثبت ذلك الوجوب لانه مع العلم بصدقه الذي
لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله
الى آخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان
متكلفا مخلا وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله تعالى موقوف على النظر
في دليل ذلك وهو نظر آخر يجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر
في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله
وهذا غير مبني على نفي حكم العقل واسا الجواب فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله
واخذها على سبيل الاستدلال وان كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال
على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب
النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة
المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال
في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد ويعمل النظر في ذلك فاما يستقر الراي على وجوب النظر
او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم
كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي من الكفار
بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يطلعهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا

لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا القضاء العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على
بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه
اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد
واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد ووضع اصل المبحث للاول فان الكلام فيه
في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني فسنشير اليه فيما بعد اما
الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب
الى الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والمحققون انه
لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له عازما
على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل
ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت
به انفسهم كما نطقت به الآيات واما الثاني فالكرامية جعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين
والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم
الى امر آخر واما الثالث فنقل عن المعتزلة والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة
انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وقد ذهب المحقق
الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى الملل الكذ
الامامية وقد وردت الاخبار ويقتضي اكثر هذه الاقوال خاليا ما اقتضاه الملائي الاخبار وهو
ادعان بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات

والملكة ناوت

والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين
وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن
في القلب منه عينا بها ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه
المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الآخر ولكل منها ثمرة فالاولى حصول جميع ثمرات سائر
المعاني مع زيادة حصول له وجه كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته
مورد الوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث
والطهارة وامثال ذلك ولكن لا حظ له في الآخرة والحد الوسط بينهما اما من يلحق
بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغايره
باجتناب الكباير فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى
ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على المتقولين فيه
للمتكلمين والاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد العقايد الحقة ويفعل كل الواجبات
ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكباير ويأتي بالفرايض
التي مر كذا والثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق الكفر
الامامية وكيف كان فنفي مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة
والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم
التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العقاب وان تعقبه النجاة هو نفي الايمان
بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان

هما مع عدم انكاره الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه
مطلق على كل ما يطلق عليه الايمان انه يقم واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله يراد به احد
المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه ص كان يكتفي من الكفار بكلمتي
الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة
وسجياته المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فنقول ليس الا لمعرفته بالنظر والدليل او لانه ولو
بالدليل الاجمالي يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول
ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق
الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نم انه كان يكتفي في ذلك بذلك
وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية
فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من البيان المغني عن البيان انه ص كان طريقته في بدو الاسلام
المسامحة والاشادة مع الاختلاف مع الانبياء واستمالتهم على التدريج لتتقوى شوكة
الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل
معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويوادهم ويباشرهم مع الوثوق الى غير ذلك
فلعله ص كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول
الشوكة الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع الامكان فاذا احتمل
الاكتفاء لارادة هذا المعنى بل ظهوره او شيوعه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل
الاستدلال لان الثالث قوله ص عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهم بطريق التقليد العلم

احتمالا

استدلالهن على النظر ولفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية
عنه صلى الله عليه وسلم بل قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام
المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية ودلالتها وكف اليد عن تحميلها الظاهر
اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح
التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي انه عمر ابن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر
والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب للمقام
هو الحكاية الاولى سلمنا انه رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها
خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجايز على الاستدلال سيما مع ما
سنبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما
ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجايز هنا جنس الجمع
لا العموم نظير قول عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فعدم اقتدار الكل من
اذ بعضهن على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بل الكلام في معنى كلمة عليكم
او الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى
حتى يرد ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد فلبناء على المستدل به والذي يختلج
في صدري وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز فانها جعلت
وجود الصانع وكونه محركا للافلاك ومحركها المحسوس منه وموقوفه ولا مبدأ عن الحركة

بمجرد تخليتها عن بدنها والثانى ان الاليق والانسب فى الاستدلال التقليد قلبا

على المستدل به والذى يختلج فى صدره وجوابه ان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين

كما حصلته الصوفية فانها علمت وجود الصانع وكونه طالبا الافلاك وحركاتها المحسوس

من وقوف دلالتها عن الحركة بمجرد تخليتها عن بدنها والثانى ان الاليق والانسب

فى الاستدلال والاسلم لكافة الناس الاسهل للعامة هو طريقة الان والاستدلال

بالآثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر فى نفس الوجود وادعاء انا حصلنا على طريق

وحدة الوجود التى يسمونها المتصوفون لما استدلالا من الحق لان محققى المتصوفين

لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذى لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة

ولسنوات ادراكه فى وسع العقل والنقل والمتصوفون لا يتأمرون بالاستدلال كما حصلت

عن بعض مشايخهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يحصل الا لذي بال اكثر العلماء

عن العوام ولا ريب انه مزلة ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك

عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة

اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها آية ولا خبر وما قيل ان قوله تعالى سنريهم

آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل

شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فان اوله اشارة الى الاستدلال عن الآثار على المؤثر

كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود وآخرها يعنى قوله تعالى اولم يكف بربك اه

اشارة الى الطريقة الاخرى يعنى وحدة الوجود فهو من التأويلات التى وعلى البارسوخ

وانموده

وافهموه بانهاما منهم في خواطرهم بل الظاهر من الآية انها على نسق واحد كما ينادي به استفهام
علام الكفاية فانها متعارف في تأكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول وح فتحمل
ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الآخرة مثل قول امير المؤمنين ع يا من دل على ذاته
بذاته وقال السجاد ع بك عرفتك وانت دللتني عليك ونظائرهما فيحتمل معنيين احدهما
ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا لتوجهنا
الى معرفتك الى ان عرفناك بما استعطاه او ان خلقك ايانا وجوارحنا ومشاعرنا
والامور الغريبة التي يحصل منها العجب وتجرنا الى وادي الفكرة صارت سببا لمعرفتنا
اياك فبسببك دعائك عرفناك وثانيهما ان دلنا بالفطرة كما هو الظاهر سنشير الى بيانها
في الخاتمة والاظهر المتعين هو الثاني ويرجع حاله الى الاستدلال المعروف الرابع انه ص نهى عن
الجدال كما في المسئلة القدر وروي انه صلعم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب
احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه
ابدا او قال ص اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدال بل عن البحث غير النهي
عن النظر اذ قد يكون الجدال مراء واما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون مضيعا
للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بلاد الاسلام
اذا كانوا بحضرة المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان بحثهم فطنة ان يقولوا هؤلاء
فعل لم يستقر امر دينهم ويلحقوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر
فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذا امر دينهم ويلحقوننا اليه ونحو ذلك

واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف
الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لا يبلغه
عقولنا فالنظر والكلام فيه من لغو عظيم لا يتوان ذلك ايضا يرجع الى صفة القديم
بصفاته الذاتية والفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فما صح فيه النهي عن التكلم
فيه لانا نقول النظر في المطلب والتمييز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات اما
يحصل باقامة البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر او بابطال دليل الطرف
الاخر واما اقامة البرهان على حقية احد الطرفين فيقتضي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين
او الضدين ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة
على ادراك المغالطة الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل
شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا اطلعنا في مسئلة فعل العبد
مثلا واقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم
اللغو في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك
مما يدل عليه الكتاب والسنة ولا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين
اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت اليها في مثل شبهة خلق الكافر للنار ولهذا الالسنة
والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى وانه لا يظلم
عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكم خلقه فهو لا يوجب التامل في انه
لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب تاملا في الكبرى وذلك

مكاده

كما ورد في الحديث ان موسى ع قال النبي ادني على ذلك فامره ان يختفي في جنب عين
على طريق ففعل فجاء فارس واستراح ساعة وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء
صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذ الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل
سيفه وجز راسه فقال موسى ع اللهم ضاق صدري وانت عادل فقال يا موسى
قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابي الصبي الف دينار عند الفارس من اجر خدمته
اياه فقد استوفى كل حقه وكفاك حكاية صحبة موسى مع الخضر وصبره في فعله في المقامات
الثلثة فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعقل عن ادراك حكم الله الحكيم
العليم وبالجملة للادلالة في النهي عن الخوض والتجنب في المسئلة القدر على وجوب
التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الثاني انها بدعة في الدين اذ لم ينقل
عن النبي ص واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء
العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة
وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات والقرآن الكريم مملو من المناظرات
مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر به نبينا ص فقال تع وجادلهم بالتي
هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار التي وردت مناظرات اهل الكتاب وسيما
من رواه اصحاب ائمتنا عنهم ع ورد مباحثهم مع الزنادقة وامرهم ع اصحابهم بذلك
من ان اصحاب النبي مما كان اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات
بل كان يكفيهم رواياتهم ع وروايات احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو

لتشكيكات التي حصلت بعد زمانهم فان تدوين ملة وبين الادلة والابواب على جامعة
الكتب الكلامية بدعة فكذا حال الفقه فلابد ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة التي منه
هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين
ما سمعوه من الدين وضبط العقائد اللازمة وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين و تشكيكات
الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة فيمنع كون كل بدعة
محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معا وضعه على القول بوجوب النظر شرعا والا
فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلا لا شرعا وذلك لان النزاع في وجوب النظر
وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله عقلا هو وجوب شكر المنعم
وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع او الاجتهاد هو ان
الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول
بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي وهو منع حكم العقل وان الشرع
قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل انظروا و فاعلم
انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاولى ان
في مقام البحث من وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبت الشرع حتى يحتج عليهم بمثل
هذه الادلة بخلاف الاخرين اللهم الا ان يكون المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم
الشرع بطريق النظر على بطلان ما هم عليه واستدلوا بها على وجوب النظر ثم ان امثال
هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود والنصارى و نفعها

للمليين

للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وثمرة يحتاج الى القول بعلم الفرق وايضا هذه المسئلة

ومما سيجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم

اذا اراد اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمها الا ان يوجه تخصيصه عند المناظرين

ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا اثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر

بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله سيورد

على ما حققناه آنفا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم

صحة طريقة اكثر المخطئين فلا عجب في عالم العدم كونهم آثمين كما ذكرناه في القانون

السابق في حكم المقلد ووجه الدفع يظهر مما بيناه ثمة فان الاستكمال امر مقصود

من الله تعالى ولم يكتف بمجرد ما يشاهد من العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الخير

والفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد فبعد تحقق

الحال واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل لهم تنبيه وينتفي

فيجب على المكلفين ح انتفاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه

يختلف باختلاف المكلفين وكذلك طريقة النظر فاذا كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل

حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون فالمجتهدون يلقون

اليهم تلك الادلة ليتفكروها ويجتهدوا في المسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا

ان ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه

المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقول ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وارجع الى عقلك

فان محض التقليد لا يصلح الاطمينان فان المكلف ح يمكنه التميز في هذه المسئلة اعني لزوم
النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتقاد
على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا نفس مراتب المكلفين ومراتب
الشبهات فيختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم
في نفس تكليفهم في نفس العقايد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كانت يكتفي ح عن
الاعراب بالشهادتين لا طلبا فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل وتنزيه الشامل
وانتفاء معنى المجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض
ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط المفهومان العامة ونحو ذلك
في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب فكان امضاء الايمان مما ينبغي
في الاكثر ان يحصل تدريجا فكذا الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية
ولو بمجرد الاعتقاد على معتمد وسيجيء تمام الكلام السادس ان الشبهات في الاصول
كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو يستلزم الضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد
اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد ان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر
فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيه فيعود المحذور مع انه يوصل عليه
احتمال كذب المجتهد في ان هذا دايرا ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه
بدين الاسلام موقوف على نبوته ومقول فنبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود
الاشكال والظاهر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشتهرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين الحنابلة

ابدالاسلام

اهل الاسلام يلجئونه الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يعلمون بذلك ويصيبه

تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان علم النظر لا يضرهم وذلك انما يتم في المسلمات الشرع

مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع

من حدوث العالم وعدم كون العقول موثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا

وامكان الخرق والالتيام في الافلاك بل وتحققه وامثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان

عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العقاب فان

اوجب فنفس الاعتقاد بها فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف والمفروض بقاء

اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت لان

من حصل مرتبة من العلم ثم شرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء

في حرمة النظر انما هو تقليدهم في هذه المسئلة هي من الاصول وانه واجب الشبهة ومستتبع

الاشكال لا لانه مظنة الشبهة ونحن نقول ان كان منشأيته ومخالفتهم انما هو على ما علم

بتوصل وجوده من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم ولو لم يتم مع الاعتقاد

بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع

غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتأمل

فان حصل اليقين على ما قالوه فيقدم ويأول الشرع لموافقتهم فلا مناص عن القول به

وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع

مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل عن العقل وان كان قويا في نفسه

وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى نظم
الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة
ومن هذا القبيل منع الشارع عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين
للعوام او للطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة
والحاصل ان هذا الكلام يتم مما يقع الميسان المكلف بحاله ومع تنزله فكيف يتوجه بالمنع
عن النظر مطلقا السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز
التقليد فيها ففي الاصول الاولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المبتدئين
المناظرين ويصير اعتياد المذهب فيه مثمر الجواز بتنبيه علماء العوام وامرهم بمقتضاه
اداه وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من حيث الدين
اصول الدين نعم قد يحصل الاغمضية في فروع مسائلها وغوامضها التي لم يثبت تكليف الناس
بها وانما يجب الفقه فيها والنظر والتدقيق والتطبيق بعرفة الشبهات وطريقه دفعها
كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعدا وله حراسة للدين المبين وارغاما لانوف الجاهلين
والمبطلين ولا دخل لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد
مضبوطة وطرق ابطالها ووجه يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل
على وجوب ازيل مما تقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها مبنية متفرقة مبنية
على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او غالبه
فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعل الطلبة في امثال زماننا

وتسلية لإخوانهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين
والإشراقيين تمسكا بأن معرفة الله مقدم على عبادته وطاعته ولا تمكن إلا بتحصيل
هذه العلوم وهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس
مع أنهم يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بأنه من مقدمات الفقه إذ الفقه
هو العلم بالأحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب إلا به
فهو واجب حاشا وكلا أن يكون ذلك موجبا للمعرفة أو موجبا لمزيدها أو مما يتوقف
معرفة الفقه والشرع عليها نعم قد يصير موجبا للزندقة والإلحاد وقد يوجب كثرة
الشغل عن ساحة القرب والمناداة والحسرة يوم التناد وربما يموت أحدهم بعد مضي
خمسين سنة من عمره أو ستين وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلواته وليس عليه
في عباداته إلا ما علمه أمه أو أبوه أو معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزئون بالفقيه
ويحقرون أهل الشرع فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب
ينقلبون نعم من استحسن أساس الشرع ودقائقه واستعمل النظر في هذه المباحث فلا يفرق
النظر فيها والتأمل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم
منهي
حال البحث إذ لا ريب أن مدافعة الخصم لا يتم إلا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم
مبني على اصطلاح خاص عندهم وأصل مؤسس بزعمهم ولما لم يمكن للغافل عن هذه
الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب عما وقع سؤالهم يطلق الغافل أن هذا من جهة عدم
اقتدار المتشرع على ذلك وهذا كما نرى أن العلم النحو يبحث عن فهم اللغة التركيبية ويتكلم

الطفل الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية السقط فلهذا لا ينافي القول
بالوجوب كفاية عينا ممن يدفع به معرة اهل الشبهة والاضلال لتأمين انا نعلم ان قول النبي ص
والائمة ع بل العدل العارف اوثق في النفس مما يفيده هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي
موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها
الا من ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر ومتابعة قول المعصوم بل العدل
العارف يكون من باب الامتثال لا غالبا ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره
وليس هذا تقليدا للناس ع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا
انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل
المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا ان ظاهر الاية خطابات للمكلفين كافة
معناها ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية
للاصول والفروع فيشمل هذا جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود
الذين هم يعرفون ويميزون لما يقتضي منطوق الاية عرفا وان قيل المراد غير العلماء من كافة
الناس بحسب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو المحقق الواقع فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر
لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا يصح التقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم
في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى
الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يجوز النقل والا فالاظهر مع وجوب العين واخراجه عن الظاهر
وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص العلوم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز وايضا

انه

انه ثم ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما
ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال واما سائر المكلفين فيتنبهم
على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتأخرين اورد على القائلين
بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا بأس بايرادها الاول
انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا باخبار له بعنوان التواتر
وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شأن من حصل
قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود البلد ومكة فانى لهم العلم بالامة
الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم ع وكذا الخبر المحفوف
بالقرائن لكل واحد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات
المقدمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شأن كل احد سيما اذا كان من جهة
البلاغة والنظم ان عامة العرب قليل واخواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من تتبع
كلام القوم ممن اطلق الكلام ويقيده مما لا يلزم منه ع اعتمادا على قواعدهم المؤسسة في العدل
من نفي تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح
في الفروع اعني الاعتقاد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي
يطمئن به اليقين ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات
النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طرق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالعقل
واذا انكشف عليهم لزوم النبي او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول

الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما هو ايضا بين اهل الاستدلال

ولا يجوز الاطلاق التقييد عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق اللازم

فاذا ثبت عند المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث

النبي ونصب الوصي ثم يذكر له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا

عليه افضل من كل من يجب له متابعته او معصوما ومحفوظا من الزلل والخطاء او اطمئن المكلف

بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله ص فانه كان كذا في اخلاقه

وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له بعض من الاحوال

وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وان ضم اليه

قول عالم آخر مثله وهكذا فانكار امكان حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه

مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده يعني انه بحيث لو عرض له تشكيك

من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقيا على جزمه

غافلا عن لزوم شيء آخر عليه وهذا الذي يسميه اهل المعقول اعتقاد الرجحان وهو عين الظن

عندهم وقد ذكرنا انه كان وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان المحصول المعرفة بحال الائمة للعوام

طرق سوى معرفة خصوص المعجز ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين بعد رسول الله ص

منحصر في فريقين منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا

وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقهم وهذا حال الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة

الاخرى وطريقهم وحال الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر

ثم

ثم يتأمل هو وعيناه احدهما المأبواه موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة
الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل المكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قلنا
على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان عجل او لم يحصل
له الاطمئنان بانه كيف يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا يعرفه ولا يمكننا الوصول
اليه ابدا او اختفى عليه فامثال ذلك فاذا لم يمكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة
على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة
الامامية وغلط غيرهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باحقية مذهب الامامية فيلزم
الاذعان بذلك العلم انفكاكه في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك
حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة مع قبلهم بما ذكر من عجز العوام عن فهمها
فلا ريب ان يكتب كبرائهم والزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه الثاني
تقرير المعصومين عم في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل واحد منهم عقيب الآخر فان العوام
والاطفال والنسوان ان الناشئين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا
بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم عليهم السلم قرروهم على تحصيل
ويظهر الكلام فيه تمام ولا ينحصر طريقة الجزم في المشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل
انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمئنان الذي بيّنا فنعم الوفاق ويدل عليه
العقل والتقرير وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون
لاحتمال في نقطة الذي لا يرفع الخوف فكلا الثالث انه على هذا يلزم كون المستقلين في النظر

اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وعندي ان الظاهر انهم لا يؤاخذون بذلك
للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذه الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ره كون ذلك
ولا بد من تأويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر
ومستودع ويشمل له الاخبار الواردة في تفسير قوله تع فمستقر ومستودع وكل من كان
ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن المظنة والتقليد
والائمة كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ
منهم ايمانهم المعاد ولماتوا مؤمنين وورد ان ايمانهم يبقى لهم لو تضرعوا والحوا في المسئلة
عن الله تع اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول
للآيات الكثيرة مثل قوله تع ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تع في سورة آل
عمران يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم
كافرين وقوله تع في سورة محمد ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى
الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ونقل عن السيد ره وجماعة من اصحابنا
الثاني فيقولون ان الارتداد يكشف عن عدم الايمان الحقيقي وانما يكونوا منافقين
او تابعين للظن واولى الآيات بارادة الايمان في اللسان من الذين آمنوا بافواههم ولم تؤمن
قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن حكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه
يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه
وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي انه عند الله يعفو عنه لشبهة

الشرع

الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالانكار مع اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه

وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جهده في الدين بعنوان الحق

اليقين وقد بينا انه لا يعتبر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين والاوحدي من

من المؤمنين الكمّل الذي لا يسع الزمان بمثله الا في الغاية النادرة بل يحصل بما يطمئن به

النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار

الواردة في المعاندين والمستودعين كلها منا بها عليه وكذلك ما ورد في الاستعاذة من

بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب

ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا

ان الايمان مراتب ومعان متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد

في الآيات والاخبار الدالة على زوال والواردة على نفي الامر على من حكم بايمانه

ظلم ولا داعي الى تأويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه

الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها الا لم يتحقق الزوال ولم يثبت

مصداق مثل هذه الآيات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعاندين والمستودعين

انهم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين مع انهم كانوا يعاملون

مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى القمي الدالة على الامر

الامام اولا بحبه لابي الخطاب ثم امره بلعنه وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين مراتب

المكلفين في الفهم غير مسلم لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية

وعلام صدور القبح ليس بشأن كل احد لغموض ادلتها ودقة مسائلها مع ان اعلم
اصحاب الائمة بعد عبد بعيد كانوا خلا منهم ايضا يستفهمون عن امثال ذلك كما
يشير اليه حديث وغلب العمامة اقول وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك
ايضا السادس كان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصادق ع ان جماعة يقال لهم الحقية
وهم الذين يقسمون بحق علي ع ويحبونه اياه ولا يدرون ما حقه وفضله وهم يدخلون الجنة
فان الظاهر ان هؤلاء اما من مقلدة الشيعة او مقلدة اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد
بامامة الائمة يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير
المقصر ولا يمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث الاول
ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة
بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى مطلوب جزئي مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل التركيب
القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم
حادث وكل حادث له صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب
والسنة ونحوهما وقيل الامكان لادخال الدليل الذي نقل عنه فلا شرط فعليه
التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين
فمتوقف لان قضايا متى سلم لزم لذاته قول آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره
شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها فقد يزول الظن ويبقى سببه

كما يتسامح في حصول الظن بتزلزل الخشب بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقاء آ
ويسقط قيد الاستلزام ويبقى قولان فصاعدا يكون عنه آخر ليدخل الصناعات
الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء
والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا
واستلزام القياس الصحيح الصورة لا نتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني
وهذا ان يشمل جميع الصناعات وما ذهب المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم
قولا آخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من قولهم متى سلمت استلزم
من حيث يتوهم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم جرى اصطلاح آخر والا فلا يمكن
اثبات المطلوب الخبري الا بقضيتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به
للمحكوم عليه لابد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن
منه الى المحكوم عليه بثبوت لازمه له فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى
الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين
مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد
بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل المراد بالنظر التأمل في المعلومات لتحصيل المجهولات
فالمتأمل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث
فالتأمل في المفردات حقيقة هو موجب قضايا موصلة الى العلم وهذا هو المراد بقولهم
ان العالم دليل وجود الصانع لان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لاريب

ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب جزئي وكذلك الكلام في قولهم ان
الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل حيث
التأمل في انه من اجزاء اللطيفة المتحللة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم غاية
الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مبادي
حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها
حسبما اشرنا اليها في مباحث العام والخاص احديهما تصورية والاخرى تصديقية
ما استحضار المعنى الموضوع له بتصور الشيء الموضوع هو معناه كالتصور والتصديق
بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل
من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو
التركيب لا التفهيم المعاني نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ او الناصب لذلك المعنى
نظرا الى اصالة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول للقضيتين فلا
مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة
وهو معنى الدلالة ولا فرق ما بين دلالة العالم على الصانع وبين دلالة الدخان على النار
من حيث انه يحصل من التأمل في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة منها الى مطلوب
جزئي ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب لا يختص باهل النظر وبفرقة
العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرائط البرهان والاشكال بل لا يخلو احد من الناس بغفلتي عن مطلوب
جزئي ومن العيان المغني عن البيان ان كل الناس يميزه بين يقينياتهم وظنياتهم و[بين معلوماتهم ومشكوكاتهم]

اعتقاداتهم

اعتقاداتهم وادعائهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في ذهنهم
على ترتيبها الطبيعي مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول
اليقين لهم او عدم ترتب يقينهم على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات مما لم يعلم
العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد تريهم يفزعون عن تحت الحائط
المائل خائفين السقوط وذلك مبني على ما في ذهنهم من ان هذا الحائط مائل وكل حائط
مائل مما يترتب سقوطه فهذا مما يترتب سقوطه ولكن لا يتمكن كوحش الفرار هذه
المقدمات ولا ترتيبها في ذهنه بهذا التركيب بالتفصيل حتى يعرف انه استدلال بالبرهان
المنطقي التفصيلي بل هو استدل بذلك البرهان اجمالاً فما ادعاه الى الفرار وهو اجهل
المقلدين لا تفصيلها ولا يقول الباعث على الفرار وهو كالحكم محض الجبلة الخاص
فاذا طولب في ذلك المعاني بدليل الفرار واحتج بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها
فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء من ذلك المواخذ بل هذا كلام
مضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء متشابهة وكلها مبنية على المبادي المناسبة
بها بل استدلال اقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهائم فلاحظ
الكلب اذا انحنيت الى الارض لترفع حجرا كيف يفر الآن الداعي له على ذلك هو المقدمات
يتغير هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار منه وتخصيص المعارف
الحسي واليقين بها بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك
ليس من الامور التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على الوجه ايضا وهذا هو المراد

بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعقل والدليل على النتيجة فكما ان
التحقيق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول
العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص
واما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقصود دلالة الدليل
وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سأل سائل
هل يجب بالدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي
مطلق الجزم او يكفي الظن ونقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وقدم
وحده والى ما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي ينظر كلام من قال في المقام اي كفاية الدليل
الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات البروج
وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال
التفصيلي مع العلم بشرائط برهان المنطق وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه
لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا مع ما ذكر فهو من غريب
القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في مثال المذكور وان استدلال الاعرابي
مطلقا لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات بل هي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب
فان كون البعرة مثلا اثرا من الحيوان وكون الفعل محتاج الى فاعل اليقين بديهي بخلاف
دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر
وكلاهما نظريان وفيه اولا منع كل آثار الممكنات بديهية الاثر فانا قد نتردد في كونه بعرا واقعة

في قلة الجبل او مغارة واشتهر فيها انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا
وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى موثر وا لكن لما نعلم بالتجربة والشواهد القطعيات
الاجسام ليست من خلق العباد نتردد في البئر بين كونها اثر الواجب والممكن بخلاف
اصل الجبل وترديد حيثية البئر او شخصها اثر للممكن لا يقتضي الحكم بكونها مطلقا كذلك
بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البئر او شخصها اثر للممكن وفعلا له الى الدليل وهو اما
بداهة او نظر مع قطع النظر عن خصوص الممكن فنقول ان ذلك البئر اما كونه اثرا او فعلا بديهي او نظري
فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فيصح ان يقع
اثر الواجب ايضا فلا يكون بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن
هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرمر المصنوع مع انه ربما لم يواجه بعض الاثار الممكن ولا [نوعه]
ويحكم بان له صانعا مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان السمع
يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق بها مثل قول اصل الكلام المتوهم ويثبت المتكلم
انه بذلك القدر الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها
اثر الممكن فان الفرق بين الامرين من حيث كونهما اثرين يستلزم حصول الاثرية او ان
لم يستلزم حصول اسمها اثرية وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري
الاثرية استفيد من الاستقراء والسمع المحتاج الى النقل وثانيا نقول ان البق والذباب
والحشرات الصغار والديدان القملية الاعداد المسبوقة بالعدم الملحوظة بانه ممكن والاثر بالبداهة
ودلالة البداهة على انها اثر ذلك انها يحتاج الى موثر وان الحق به علم انه بديهي مثله وضدها

عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الآثار التي يعلم انها
من سنخ آثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر
الأقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الآثار التي يعلم انها ليست بحسب قدرة الممكنات
كخلق الحيوانات والنباتات وفاطرية الاجسام وليس المراد الاعرابي والعجوز الاستدلال
بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او بسكون الدولاب بعد التحريك العجوز ان التحريك
من العجوز بل هو اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة العميقة العقول والخارج
بلا مؤثر كالسماء والأرض اغرب من تحقق الامور الهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام
الأول للترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها محتاج الى تاثير مؤثر فتحقق
التأثيرات الكثيرة اغرب من حصولها في الخارج من حصول تاثير قليل وثم التأمل يقل احداث
المصنوع بلا انه يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا ثم فلا يكون
المصنوعات والآثار على الصانع دلالة سريعة من حيثية بل انها الصلة والتي اوجب الغفلة
عن المبادي واعتنت الحاجة عن ملاحظتها فلذلك ايهم لا يخرج عن قياس لكن قياسه
معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره عليه وان لم يقدر على موثقه وتحريره
والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان الفاقدة العوام عما يتبادى بعيناده بالبديهة
وليس ابتناء استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية
في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق بل التفصيل المعهود
كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا يعرفه له

بحال

علم البحور والتقطيعات فيأتي بالاستعداد الموجود فيه للشعر وللعروض الى استحضار قواعده
وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية
وعامتهم لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والمكنية والكناية والتخييل
والترشيح والتجريد وكذلك شيئا من قواعد المحسنات اللفظية والمعنوية ولا صنع الجناس
والطباق والايهام والتشريع ودفع الغافلين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل على
جميع هذه الفنون واضرابها التنبيه على الغفلة الغافلي الطبع ومعوجي السليقة
مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالميها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امور
معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين
مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم يناقش احد
معهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة
بمعنى جلة البعر وجلة البعل ظلال ان مثل حب الوطن فانه يطلق حب الوطن ويراد
هذا النوع من الحب المقابل للحب المعنوي من دون ملاحظة اضافته الى الوطن وانه انفصل
من وطن خاص وقد يطلق ويراد ان هذا حب نوع من الوطن فيلاحظ الاضافة وينفع
هذا باضافته الى المخاطب ففي الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا للوطن
على الآخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الوطن ولكن الانتقال في الاول
تبعي وفي الآخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى
الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الوطن وقد يحصل

الانتقال من حب الوطان الى الوطان وكذلك حال الحلة ومراد الاعراب الانتقال من الحلة

الى البعير لا من حلة البعير من بعيرها الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعراب لتنقل

من حلة البعير بالمعنى العامي الى البعير وقال انه بلا ميتى يعنى اذا داى حلة البعير من بعيرها

يحصل له نوع استحصان انه حلة لا حجر ولا مدرا وانه حلة البعير لا حلة الغنم والبقر

وهذا المعنى عندنا هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود حلة البعير يمكن ان يستدل به

على وجود بعير لا حلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك الثاني قال المحقق في المعارج بعد اقامة

الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جايز فقيل هذا

الحظاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رض نعم وخالفه الاكثرون احتج رضي الله عنه

باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد الحكم

بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل المأخذ خلف

لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لزم ان لا يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم العلم

بحصول تلك الادلة للشاهد عنهم لكن ذلك ع وكان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي

من غير ان يعرض له ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية الازمة

كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه دره اقول هذه الكلمات لا تلايم كما يظهر من كلام العلامة

في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد في الالفية وغيرها اذ ظاهرها عدم تحقق الايمان مع التقليد

ويظهر من الشيخ ره ان الاستدلال واجب على حدة فيلزم الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد

يعني ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول

صرح بعض الاصحاب بان ... يحصل بان لم ... حلا من قبل
بعض الاذان ... جاز بعض ... صح

فلا يلتفتا

قد بيّنا ان الاسلام والايمان معنيين احدهما ما يتعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان
وثانيهما ما ينفع في الآخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم انه
لا مؤاخذة في تركه في الآخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الآخرة على
الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة الذي
وان كان معاقبا في العاقبة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة
هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في المبحث والثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي
الا ان يكتفي فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظاهر ويمكن ان يوفق تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر لحقيقة انما هو لعله بها ليحصل
حصول اليقين والخروج عن الشك والظن وعن الاخر الموصول الى ما هو الحق فانهم المانعون
امرهم على وجوب العلم في اصول العقايد في كل زمان الى ان الامر الى دين الاسلام وصار
العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخاطب العامة بالعلم فيلزم
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما
هو ليتوصل الى الاسلام ويحترز عن سائر الاديان لتناصر الامر بالعلم به عن سائر الاديان
فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الحيثية الاخرى فلان نفس العلم
واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلوب فلو حصل بشيء آخر
فتوصل من هذه الحيثية يسقط عن التكليف بالتوصل عن الواجب الاول وان كان ما توصل به الآن
حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل

من التقليد يسقط اعتبار وجوب النظر المتوصل الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه
الآخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق
وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عيني اذا انحصر الامر فيه
على الظن فان اتفق ان المكلف عصى وتكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده
وتوضا به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب وكذا الحال
بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفسه تحصيل اليقين من حيث هو ايضا
واستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية بحسب الاجماع كما اشار السيد المحقق
وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسألة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع
واما على خصوص الاصول التي هي اصول دين الاسلام فخاطب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليتجنبوا
عن غير الاسلام ويؤول الامر الى الاسلام وخاطب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين
والفلاح عن الزلل وتعلم الابتلاء بسائر الاديان وكذا الكلام في سائر الاديان بالنسبة
الى الدين المطلوب منه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم لجميع اهل الديانات
مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وامكان ما يؤول الى ما هو الحق المطلق
وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمانه
الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع يعني يختص ايضا بالاسلام بل
باخص منه فان اراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الآخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك
هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة

صاحبه

صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة وهو غير فاسق والظاهر ان مراده بالمعنى
الاول بهذا ان اريد نا من لفظ الخطاء المعصية وان اريد بالخطاء مقابل الصواب فيختص الكلام
بالغافلين من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف
ظاهر كلام الشيخ ايضا كما سنشير وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة من اهل الدين
بالتقليد وحينئذ اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا فهذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي
رايته في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي
والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد
في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريرهم اياهم على ذلك واورد عليه
ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم
التكبر عليهم واجاب عنه قال على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول
الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك
لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة
من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد
ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي
الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام
على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه
ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم سقوط العقاب

فيكون معذوراً باعتقاده ما لا يأمن كونه جهلاً او باستمراره وانما يعلم ذلك غيره
من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم
ولا انكروا عليهم ولم يسغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه
من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب اتم واقوى لما ذكرناه ان لا يجوز التقليد
في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة
على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثالث
ما ذكره في حجية اخبار الاحاد قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها
المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والموافقة الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة
فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئاً في الاصول معفو عنه ولا احكم فيه
بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليهم لانم انهم كلهم مقلدة
بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل في كثير
من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا
غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما
قلناه في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره امور الاول ان كلامه هذا
مستلزم للقول بان الاستدلال واجب اخر والمعرفة واجب اخر وليس التكليف هو المعرفة
الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم
دون
من القول به مخالفة للاجماع ولا دليل قاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق

غيرهم

غيرهم يستلزم الظلم والقبح لأن المقلدين ان كانوا قاطعين عن وجوب النظر والاستدلال
ومطمئنين بما اعتقدوه غير شاكين فكلهم متساوون في المعذورية لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة
على مقلدي غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في آخر كلامه الاول لمقلدي اهل الحق وان كانوا
متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري المفضي
بالفرض والفعل الاضطراري لا يصلح مناط الثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى
دين الاسلام فعل اختياري لمقلدي اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا
لنسبة هذا الاختيار الامر حيث حسن الظن بهم واتباعهم وجعل حسن الظن مناطا للاعتقاد
مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الآخرين
موجبا للخلود في النار او الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما مطمئنان
على الاطمئنان السابق او يتزلزلان فيه فعلى تقدير بقاء كل منهما على حال السابق في الاول
هو بقاء الاطمئنان الحاصل من حسن الظن الموجود ومع ما يلزم اليه التساوي وفي الثاني
نقضهما وعدم الاعتماد بامر بينهما وهم متساويان في ضيق والاصابة الاتفاقية لا تفيد
شيئا مع انه لا ينفع اصابته بسبب التزلزل والقول بالكفر هو الموجب للدخول النار
لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا مع قطع النظر
عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الآثار نقول ان الكفر في جانب الفريق
الآخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ انه
لا يعتبر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب

فنوقع انه عنه ظ كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج
عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة ع والعلماء
اياهم على تقليدهم مستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال
السنة المؤكدة المذكورة فهو لا يلائم طرفا اعتباره من الوجوب في هذا المبحث ولا يلائم
العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه
على الائمة ع والعلماء وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان قابلية النبي صلعم والامام والعالم
هو تكميل نفوس العامة وهو لا يلائم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك
مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ضعف ما ذكره من نفيه
من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالات بل قبول الشهادة
لا يدل على ان ترك الواجب عندهم فلعله كان لتجويزهم التقليد والاكتفائهم بالاطمينان
الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية
الممكنة حصولها لاغلب الناس كما في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر
من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على
ان القبول من جهة العفو والوضع مثلا ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة
او باقتران شهادتهم مما يفيد القطع من القراين او من جهة خوف او تقية او نحو ذلك
ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع كاشف لم يا ثباته الخامس ان ما ذكره من وضع
الخطاء لا يدل الا ان يختص بالمعذور التاركين للكبائر والاخلال مع الوضع ويرجع الى علم

كونه معصية ح وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع
محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى المذهب الشيخ وفي كلامه منافشات
لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي صلى الله عليه وآله باسلام
الاعراب وعدم الزامه بالاستدلال يدل اما على علمه بوجوب الاستدلال على العفو
وايضا ربما كان ذلك الاجل معرفته صلى الله عليه وآله من حاله انّ ايمانه كان من الدليل اما من جهة
عقله او من ملاحظة معجزته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام
له معنيان احدهما لا يتوقف على الايمان فضلا من الاستدلال فلعل الاكتفاء
كان لادخاله في زمرة المسلمين او لانه يعلم ايمانه وفسنده وتد بدله على التدرج
حسب اقتضاء المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل واسنا
او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والقول بعقابهما
مخالف لقواعد العدل وللايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام
الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة فهم في الآخرة من
المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الآخرة ويعامل معهم بوضوح الحق وكذلك ثبوت
احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عدم ا[...]
وقد اشرنا ان اطلاق كلام العلامة وغيره من العلماء لا بد ان يحمل على غير الغافل
والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون
اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعا[رف]

في اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين
اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره
بعض الفقهاء وهو مطابق للاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق ما بين الذكور والاناث
في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقولا واضعف نفسا وبهذا الاشكال منشأ
اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع
والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق بتعجيل الحجي لنقصان عقولهن فعلمهن
بعلائم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر مورد
اللجج والمصائب واثقل اعمالا لا يتحملها اعمالا الاناث وتكلفهم مؤنتهن لا بد لهم
في تحصيل التدرب في امر المعاش من فرصة يكمل لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله
الحكيم لا يخلو من حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف
استعداد المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله الا وسعها ولا يكلفها الا
ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والآيات والاخبار الدالة
على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرناها سابقا في مباحث الادلة العقلية
واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقصرا في الحق جازما به
وعالما بوجوب النظر كان كالاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ
كما بيّنا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به
عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يبعد جزما

لانه ليس امنه من المنافق واما بدون الاصلين والرجوع الى الاستدلال فلا يحكم بفسقه
والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد يجب ان يكون مؤمنا يعامل
معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الآخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله
كسائر المستضعفين من المسلمين للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن
ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققنا سابقا ولكنه يجري في سائر
الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان ان العالم موجب لنظر العبد المقصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا
معه معاملة المؤمنين وفي الآخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم
اذا علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا والآخرة
وكذلك هو كافر اذا لم يقصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا
ومرجا في الآخرة وهو مثله حكم الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال
في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود من الايمان وهو الاطمينان
بالعقايد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول
لا ينحصر في البرهان والحد وغيرها وهو مقتضى اطلاقات الآيات والاخبار واما الظان
كذلك فهو مسلم في الظاهر ومرجا في الآخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق
ولا عناد منه فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا ظاهرا ولكنه مرجى في الآخرة لعدم اتمام الحجة
عليه وكذلك الظان واما المعاند المقصر فهو كافر في الدنيا والآخرة جازما كان او ظانا فهذا
احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمناها في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات يظهر لك

ان حكم الفسق وحكم الكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب
في العقليات واحد والآخر مخطئ آثم وقد مرت الاشارة الى الكلام فيه وسنشبعه في القانون
الآتي ان شاء الله **الثالث** المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان عند الامامية وهي المعرفة
بوجود الباري الواجب بالذات المتصف بجميع الكمالات المنزه عن جميع النقائص ويرجع
تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاضداد وفعل
القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة والاحتياج الى افراد العدل الا انه لما اهتم
به ولذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وبما جاء به تفصيلا
فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان
قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما اطلع عليه
مما جاء به يذعن به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم ينقل اليقين في كيفيتها
من اخبار الآحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه احدا من الاصول الخمسة يمكن ادراجه فيما جاء به
النبي صلى الله عليه وآله خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه
الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون الآية فيمكن
جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص الجسماني والحق ان العقل حاكم به
في الجملة والشرع حاكم بخصوص الجسماني بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا
اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص
الكلام بنبينا صلى الله عليه وآله وائمتنا عليهم السلام فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين

درطل

في زمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي والوصي مثل كونهم معصومين
وكون نبينا صلى الله عليه وآله خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذلك عصمة الائمة وكونهم معصومين
بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك
مما يكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين
انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتأمل سيما في اول الاسلام فيختلف الحال
بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي صلى الله عليه وآله كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين
وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة بمعرفة الوصي ولكون
المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وسائر العقائد كان يحصل العلم بعد ذلك بالتدريج
ومن التأمل في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول
الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم
كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبي وصفات الامام وجزئيات احكام
ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يحصل جميع المراتب في اوايل
الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين
من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة او الدليل
على حقيقة النبي صلى الله عليه وآله وصدقه هو الدليل على حقيقة ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقيق
ذلك وان الضروري على الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقاديات

واما من باب الافعال والاعمال فقد وقع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب
الفقهاء كما ستعرفها وقد يقع الاشكال في بعضها فمنهم حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون
ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال ح في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل
الشرع السالكون على ظاهر النصوص بل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا
والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما
اقتضاه الظواهر بل بديهيا للامة يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان مبنى التكفير
في انكار الضروري هو انكار صدق النبي ص لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به عالم بعلم ان المنكر
عالم بانه مما اخبر به للاجماع على تكفيره ومع فرض ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد وقد في الدين ا
من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فمنها ما يدعي احدهم كونه شيئا
ضروريا بعنوان القطع وآخر يحكم بعدمه وعلى عكسه ما يكون خلافه ضروريا وربما يقول
بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تقبيل نساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم
الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال مثل
حرمة منفعة القرض ووجوب مطلق صلة الرحم ووجوب المسلم وجوابه فالحكم بكون شيء
ضروريا من المسائل الاجتهادية ويجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري
ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول ص وينكره وهذا العلم اما يحصل بالخصوص
من حال المنكر او من افواده او من جهة الحدس الحاصل له بملاحظة حال المكلف وحال التكليف
ولا بد ان يكون الحدس قطعيا لا للآباء وتفكر مسلم سيما مع قولهم ع ادرءوا الحدود بالشبهات

تم اولا

ثم اذا اظهر المنكر الفقد واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال وح نقول ان الاشتباه في كون
المسئلة من دين النبي صلى الله عليه وسلم اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة عدم فهم ذلك من كلامه
وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد بلفظ الجنة
والنار وكيفياتها الواردة من جهة اخبار الآحاد او المسائل الظاهرة لمن كان اسيرا في
الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور
والثمار هو التشبيه والتقريب لافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام
الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب ما ذكرها الاعمال الحسنة والسيئة
في الدار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم
هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال حينئذ ادا لم يصل اليه بحيث يحصل العلم واما الثاني
عن المرتبة العظمى والمنزلة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد وادى بهم النظر
الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في الآخرة بذلك فان عدم التعذيب في الآخرة
فلزوم الظلم على الله تعالى كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم
في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال مثلا هو مطلق المعاد
الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام النقل المسلم من الشارع اليهم
واما خصوص الجسماني فالحكم بحكم منكره انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي صلى الله عليه وسلم بدعوى
كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت
انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحبا فيه من غلو وتطلبهم وتوسيب

هذه الشبهة انفهم من كلام النبي ص وتحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما
فيلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل على مقتضاه في العلم
والعمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي ص مع علمه بانه ما قاله والحاصل ان اصول
الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار
اصل من اصول الدين فالايمان بالله وبالرسول واليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان
ومن فروع هذه الاصول الايمان فالايمان بالله وبالرسول في الجملة هو اصل الايمان
ومن فروع هذه الاصول بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان او عملا ثم استمع
لما نتلو عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره
ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة اما يحصل
بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر وكثرة اصناف البلدان
والتلقف من قبيل التالي كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ البناء بالبداهة من دين
نبينا ص اكثرها من باب التواتر والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوة الخمس في ديننا
يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة عن سلفهم
وهكذا الى ان كان النبي ص على شرايط التواتر وان لم ينقله واحد بطريق واحد الى النبي ص
متصلا عن المتواتر وكما ان الافعال قد يصير ضروريا فالعقايد ايضا ضرورية فقد ترى الائمة
عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حياة وحشرا ونارا وحورا وقصورا ويؤمنون بها
ما يفهمونه من ظواهرها فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المجاوزة

حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك ومن نبيّنا عن ذاك امة لا حيوة بعلامات الموت
او لا حياة ولا اثار مع علمه بان هذا القول صادر عن النبي ص فهو مكذب له جزماً وهو كافر
واما من يقول ان كل ظاهره النبي حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض
الخواص دون جميعهم وان هنا جمعاً كثيراً وجماعة من الخواص يعتقدون بذلك اجمالاً
لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر هو التشبيه او المثال كما يقوم وان ما فهمه العوام
مطابقاً لبعض الخواص لا حجة فيه وجوابه من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة
تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة
وحملة الآيات والاخبار حملتهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها
وينقلونه الى الطبقة الاخرى جيلاً من ذلك مسلماً ملقين اليهم مفاصلها الى ان وصل الى
ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا والحجة انما هو فهم حاملي تلك الآيات والاخبار
ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلاً لتلك
الاسرار لكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه حملوا هذه الظواهر الينا
ونحن الترابو دنفش مطلعين عما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد ان
كثيراً من هؤلاء الاجلة اعظم شأناً واتم مكاناً واكثر استعداداً من اكثر من يدعي انه
من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكره عين ولا اثر الثاني ان الحكمة
في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة البطون والمجاز لا يصح الا مع نصب القرينة
فيرجع الكلام الى دعوى انا حكمة عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة فوسيد وانما هو الذي

دعينا الى حمل الظواهر على ما اوّلنا وقبل ان هذا ليس قولا بالشريعة وصنا بعد لما
بل انما هو تفصيل منهم على الشارع حيث لم يجملوا الكلام ولم يغلطوه فلذلك صنعهم عظيمة
على الشارع فيرجع الكلام الى بيان ما استبعدوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا
او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا نتبعوه كما
مايل متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونحوها عن ظاهرها لكون قبح للظلم والتجسم قطعيا
يقينيا واما قوله نعم قل يحييها الذي انشاها اول مرة في العظام الرميم فلا برهان
قطعي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل
ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية
الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ
حد اليقين واني لكم باثبات اليقين في نفي استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر او امثال
ذلك وذلك لان كون الشارع صادقا فاضلا وكون هذه الظواهر صادرة منه مسلم
بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكم وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة
فان قلت انا نحمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة
هو ما فهمناه من جهة العقل قلت امكان ما فهمتموه مجالا للارادة المجاز وان احتمل عند
معنى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فلا اقول
الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات فان قلت لا نحمل
عندي فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظ فان قلت نعم ولكن

من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظنا فانت ابقيت على ظن من
دعواك قلت فان تعاضد المظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل
والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل لارباب سائر الاديان
والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا
محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل
المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخضوع والتضرع ومن السجود
اظهار غاية الذلة فاذ حصلنا من ثواب وهكذا تلقت الامة الاخبار والايات الواردة
فيها فانهم يفهمون منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها
وكذا اخباره ص من سؤال القبر والسؤال والحساب والكتاب والميزان والجنة والنار
والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل انكارها
الا مكابرة والمنكرون قليلة متشبثة طريقتهم الى منكري الشرايع واناس من حكماء يونان
وامثالهم فالمنصف المتامل اذا لاحظ الطريقة وارباب المخالفين لها وطرايقهم لا يشتبه
عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير من اوقع شبهة في ان الارض متحركة
والسماء ساكنة في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا
والتي فالكلام على هؤلاء ذهوبا فقد تم من ان انكار ونحوه من مخالفة اصول الدين اما
من باب ما يؤول الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره
نقل انكار ما اخبره النبي ص عالما بانه من النبي ص والاول مع التقصير يستلزم للكفر في الدنيا

والعذاب في الآخرة وبدون التقصير مستلزم للاول كالثاني واما الثاني فمع علم المقصر
لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلابد
لمن يحكم بكفر منكر الضروري من التأمل التام فيه حتى يظهر له الامر ولا اغتشاش فان المقام
محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري
كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي فيتوقف على ان المجتهد
يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين
ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص
الخاص المنكر له هل هو ممن يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معتبر على استفادة
العقل من ان انكار ما علم انه من النبي صلى الله عليه وآله فهو منكر للنبي ولا يمكن فيه ان يتحقق الا في
الصورة الاولى بل لابد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي وهو لا يحصل
الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكتفى فيه بالظن
بالمدلول كسائر موضوعات الالفاظ ولا يخفى في الآن حزازة على ذلك واجماعهم المستفاد
من كلامهم فانه للمقدار المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم لان هذا اللفظ
اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فيما لم يظهر كونه منكرا فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما
مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان ظن
المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على الامة يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم
او لابد له من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص

الشخص

الشخص وخصوص البلد والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهة يقتضي
اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا اردنا ان نذكر بعضها وننبه
بعض ما اهملوه لئلا يفوتنا فوائده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا
لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري
المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب وهنا دقيقة لابد ان ينبه عليها وان
الضروري الديني قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب
كالوصية عند الشيعة ووجوب مسح الرجلين ضروريا عن النبي صلعم فانكاره من الشيعة
انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتدبر **قانون** اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب
ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مر الاشارة الى حال
الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها
واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان منافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد
وخالفهم في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض وقال
عليه عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق الواقع فهو غير
معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل القدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم
فهو قول الجاحظ وان اراد انه مكلف على الظن بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع
وهو ايضا موجب لعدم الاثم قبل الظن ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطأ انما هو اذا
كان الخلاف في الاسلام مثل الجبر والعدل والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب

اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم
ذلك لما مر هنا الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد
عرفت التحقيق في المسألة فان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا بجريان
حكم الكفار عليه اذا اخطأ الاسلام احتج الجمهور بان الله تع كلف بالعلم مطلقا اذا اريد به
اليقين بل ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول
من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي ره وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر
الى المؤاخذة وعذاب الآخرة وان لم يكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم
الظلم على الله تع وان جعل المعيار في التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان
فيساوي غير الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر
المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب دون المسلم مع تساويهما في المرتبة
والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة
كالشيخ والشهيد الثلثة وغيرهما وابن الحاجب ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان
العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء
العقلاء المجتهدين المطلقين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد
في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق ولو خالف نفسه فذلكم بعض
ليس ببعيد من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشكل بان الناس
لا يذكرون هذه المسألة مع مسألة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد

عليه ان الدليل الذي ذكروه من انه يجب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذلك

ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم

ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن ان يختفي عليه الحق وهو مقصر وان اجيب

بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجاز فيه كما ذكر في القانون

السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب اثاره عليه في الدنيا فلا نم الاثم مع عدم التقصير

وقد يستدل بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة لا ثنين وحملها

على الجد والاجتهاد مجاز لا مضاد اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين يدافعون الخصماء

من شياطين الانس والجن والوهم والخيال او الكفار المحاربين فينا في حقنا لنرشدنهم

الى سبيلنا او لنعينهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان

او لنقص عليهم هداية سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب من القرب لا يصله جهادهم بدون

اعانتنا او لنعلمن لهم هداية جميع السبيل ولنجمعن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها مع جهادهم

اليها فلا دلالة في الاية على مراد المستدل وظاهر الاية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق

نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوتها هو دفاع عن حق الله فلا

يرد ان نفي الاجتهاد في مطلق النبوة لا اثبات عيسى وموسى نبوة محمد صلى الله عليه وآله مع ان كلمة

جاهدوا ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله من نفسه

اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابراهيم

في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم

للمقاصد والنبوة على ما هو في التقرير دفاع عن حق الله تعالى ثم لعل ذلك
في حفظ دار الاسلام من الكفار مطلق النبوة

مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجزي وعينية الصفات والقدم
والحدوث ومنها في غاية البعد مع ان كلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن
في الاصول ونقلهم فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد
باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المتخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين
وان قلنا احدهما مخطئ آثم لان الله تع قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو مقصر آثم
فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما اثموا
مقصرون او بالعكس وورود هذا المبحث في الفروع وتقدم انطباق الاية عليه اظهر
من ان يخفى والقول بان السبيل هنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن جريانه فيما
نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا
باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعون بذلك
الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وضال عنهما والجواب عن ذلك بعد ما مر انه للجهالة
مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر
منهم في الآخرة واما على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير المقصرين للزوم الظلم
عليه تع واما ظواهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون
بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم الجمعة
المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون
آياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل بانه بان تكليفهم

بنقيض

بنقيض اجتهادهم تكليف بالابطال فان المقلد انما هو النظر دون تعيّب المقلّدين
واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري ولا يمكن التكليف بخلافه وهو الاستدلال ضعيف
فالتكليف بالابطال اذا انشاء من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير بالفرض التقصير
لم يثبت استحالته هذا حال المسائل التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من
المسائل العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب
التفضل والاحسان التي يستقل به العقل فقالوا ان المصيب فيها ايضا واحد وان
المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد لما ذكرنا
بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل والمعاندين المقصرين بل نحو منكري
الحسن والقبح العقليين او مسلمها ويعاندون في خصوص مسئلة من تلك المسائل من جهة اعوجاج
ومرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير والكلام
فيه كما مر فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور فان امثال ذلك ليس مما يمكن ان يختفي
على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا يصح للحكم بتعذيب من اختفى عليه بغير تقصير والكلام
في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين
لا مطلق والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكري الضروري ويقع الاشكال في تعيين من
يستحق التكفير والتأثيم ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير
والتعذيب حتى يعلم ذلك مراجع وتامل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية
والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور

والظاهر مرادهم ان يكون على المسألة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزماً فعدم
الوصول اليه كاشف عن تقصير وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف في ذلك ايضاً بحسب افهام
المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسألة قطعي مثل سائر المسائل الاجتهادية
فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة
ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل حكمه تابع
لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله
غير آثم وقيل ان لله في كل مسألة حكماً واحداً معيناً والمصيب واحد ومن اخطأه
فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على الظاهر العلامة في النهاية
والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه
وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين وهو الذي اختاره المرتضى ره
واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلاً من خالفه
كان مخطئاً فاسقاً ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره سائر اصحابنا كما يظهر
من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك انما كان اجتهادهم بالقياس
والآراء ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلاً
على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة المدفون يعثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ولمن لم يصبه
اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلاً فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون
بانه قطعي اختلفوا وجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ اثماً والقائلون

بانه ظني

بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابته لذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور
وقيل انه مأمور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر انقلب المطلوب وسقط عنه
الاثم وذكر ولكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا
ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع
المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان
مرادهم خطاؤهم في الاجتهاد المقتصر ولانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات التي
على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات
الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل
الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد
الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبر آحاد
الا ان الامة تلقته بالقبول ولم يخالف له راد والاخبار الدالة على ان الله في كل واقعة حكما
حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ذم اختلاف
العلماء في الفتيا قال عليه السلام ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك
القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم
فيصوب آراءهم جميعا وإلههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف
فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وادائه
والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره عليه السلام

ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما يستعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه مبني على العاملين بالقياس

والرأي لا بالكتاب والسنة والى هذا يشير آخر كلام الشيخ في العدة ويقبله بدء ما نقله من المذهب

عن مشايخ الاخبارية او ان مراده ان انه لا يجوز المقلد في حكم الله الواقع وان اتكل على الظن ما السنة

الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطراب او بسبب الغفلة في فهم الكتاب والسنة في زمان الحضور انقم

فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى

الرأي والقياس وان الخطاء في ذلك معفو وقد ذكرنا في مباحث اخبار الآحاد والكلام

على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم

بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يغلطون التصويب وعلى التصويب فهذا

الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول

الفقه والكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني رده ذكره في التمهيد المسئلة

فروعا يتفرع في بعضها عنده مثل المحقق المختاره منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر

خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه حكم

منهم ولنا نقول آخر ان المستند هو فعله منهم وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا

ومنها الوصي خلفه من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او فعله

على وجه الاستحباب بحيث يعتبر الوجه ففي صحة الاقتداء به قولان مبنيان ويبتني على

القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد آخر يخالفه في ما هذا الحكم وفي جوازه

ايضا وجهان مبنيان اقول وعندي في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة

اذا بنينا ان يعرض من حلية كما حققناه في محله وسقوطها لا يبتني على كون ما وقع على خلاف
الموضوع صوابا بل قد يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت الاول او للاجزاء على ان حكم الله الظاهري
في حقه فلا الاعادة يبتني على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء
في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا استلزام القول بالتصويب
بصحة الاقتداء ممن يخالفه في الرأي ثم فان الواجب على المأموم ان يقتدي بصلوة صحيحة
عنده لا عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة
في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط ممن يرى حليتها بذلك وتجويز المجتهد المقلد
مجتهد آخر يخالفه بتقليده عموم المبنى معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه ثم والكلام
في امضاء القضاء السابق عند حاكم غيره وهو ان لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب
ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم في آخر المبحث وكيف كان فلا ادري المبحث عن ذلك
بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل قانون يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور اما
ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول و الثاني و الثالث العلم بلغة العرب والصرف
والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وصيغها
الموجبة لتغير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها
التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم
بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات المجاورين من النبي ص
والائمة ع من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال ومما دونه كلامهم ثم تحقيق

يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب التي المؤلفة فيها فلا وجه لما يتوهم ان الحق
لا احتياج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي صلعم والائمة بتتبع
كلا كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة
مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتبحرين الممارسين
من العرب انفسهم ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم
خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق
بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من
حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع وبعثة الانبياء وصدق
اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين
بها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط الجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض كافرا
عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هو عليه واستقر رايه بشيء على فرض صحة هذا الدين
ثم آمن وتاب وقطع وانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فيه ولا ريب
ان تحقق التوبة والايمان لا يجعل ما حصله فقها وكان استفرغ وسعه على فرض صحة الكتاب
وهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة لا ان ذلك لا يختص بالمجتهد
بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة
وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يخلف بالايعاد يتوقف عليه معرفة
الفقه وهو مبين في العلم الكلام ووجه التوقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من

ودون البيان فيبقى تجويز العلم بالظواهر ويترتب عليه المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ
فامثال ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل
من المآخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول
او القياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات غريزيا طبيعيا لا ينافي
الاحتياج اليه فيما عرض الذهن من الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع
الموزون الى استعمال العروض لتنقيته او لدفع غيره عن الغلط والاشتباه ومن ذلك يظهر ضعف
ما من قول الاستدلال في العلوم وما يتمون من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطأ في الاغلب
السادس معرفة الاصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به
ولا بد ان يكون في سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذلك الكلام في خلافيات اللغة
والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والآل والانفحة
ونحو ذلك في الاصول الظني فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل انه مسائل الاصول مما لا بد
فيه من العلم فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه
عليه من وجوه الاول ان من الادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا بلغة
سنة او دليل ولا نعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم تخالفهما في كثير وفيه في كثير
نعم تحصيل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او اصطلاح واما فيما
لم نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغير لكن لا نعلم عند خصوصه او فيه في التغير فنحتاج الى
معرفة ان المكالمة كان على وفق عرفه او عرفنا اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب

مخصوص بالحاضرين وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فنحتاج في ذلك
تحصيل مراد الشارع اذ عرف زمانه عرفنا ده تمسك بالتبادر وامثاله فيثبت الحقيقة
في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع او نحو
تمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة
في كلامه ومن ذلك يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل المباحث الحقيقة الشرعية
والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ
ومن جملة ذلك مباحث المفاهم ايضا على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما
استدلوا به من لزوم اللغوية في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم
عند انتفاء القيد وايضا نجد في الاجماع والاخبار ان فيها خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا
او ناسخا او منسوخا ومحكما ومتشابها وفي تلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات
وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار
بل بين الاخبار والكتاب مع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها
فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية
العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلافات الكثيرة
والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتميز بين الحق والباطل وما ورد
على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى البلاغة الصعبة في شرائط
الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شان كل احد بل لا يمكن منه الا الاوحدي في كل زمان

فلابد

فلابد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة
مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هي وهل
يشترط كونه حيا وعادلا او اماميا ام لا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف
يمكن معرفته للعامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة
الادلة الاستصحاب والاجماع فلابد من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة منهما
من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامها
وكل ذلك في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولابد من معرفة ان
اى الحكم من احكامه حجة بل هو مما يستقل به او غيره والرابع انه اذا لم يوجد دليل
في مسألة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل مثل الحكم فيه بالبراءة او الاباحة او الحرمة
او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يحصل بيانه في علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى
عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل او عموم آخر خلافه واتفق اجتماع الفاعلين
في مورد كالصلوة في الدار الغصبية حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا
من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته
مما لابد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان
يكون هناك واجبات شرعيات متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق
الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية ولابد لها
من مأخذ فلابد من تحقيق الخطاب في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي

عن صيغة الخاص ام لا ونفيه وجوب مقدمة الواجب ام لا المتكفل بكل ذلك هو علم الاصول

ورواد الاخبار يدعون عدم الاحتياج الى هذا العلم مكابرة واضحة لا يخفى اندفاعها على من له

ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسب

انها كلام تحقيقي فنقول ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانقطع ان

قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وكانوا ايضا يسئلون ائمتهم ويعملون باخبارهم

ومع ذلك قرروهم ائمتهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد

ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكره من عدم علم

القدماء به بل العلم بحضوره دعوى وعدم اطلاع المقرر لا يدل على العدم وعدم تدوين

العلم لا يدل على عدم وجوده واثباته ولعلك قد قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين ع

امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يخفى منك ان تقول ان قبل ذلك

لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فيما نحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن يتتبع

الاخبار العلم بوجود ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وطال الفحص

منه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ

والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار

وجودها في الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تقرر العرف كمعرفة

مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه

المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير

منها ما

منها ايضاً مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح

عليكم ان تقصروا من الصلوة ولم يقل افعلوا فاوجب الوجوب وفوّضه الامام ع على معتقد

مع انه كان من اهل اللسان ايضاً واجاب ع من باب القلب انه تعالى قال في سعي الصفا والمروة ايضاً

فلا جناح عليه ان يطوّف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل آخر ومثل

ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام بل فعله كبيرهم فاسئلوهم

ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابراهيم فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون

وكذلك في بعض الاخبار دلالة على النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى

مع رسول الله صلى الله عليه وآله معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل

بظاهر الكتاب وعدمه ايضاً يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من علمائنا اجماع الامامية على صحة

العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الاتفاقية الامامية الكاشف

عن راي رئيسهم وكذلك النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا انهم كونه من المحدثات

بل كان مشهوداً بين الفقهاء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في

في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجتماع وصحة الصلوة في الدار

المغصوبة كما اشار اليه العلامة المجلسي ره ايضاً في البحار وكذلك كل مسئلة ادعى اجماع

الامامية ثم مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب والفور او نحو ذلك يكشف عن وجود

القول وهذه المسائل عند الفقهاء واضح لا يخفى على العاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات

ومردود بمذهب الفقهاء بين احدها ان نقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا

لك هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا
قائلين بشيء منها فهذا سقط من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب
فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بشيء منها بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة
اصولية والاصوليون مختلفون في المسائل بل وقال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا
من الاخبار ليس الا قليل مما رويه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليه ذهب
بالحوادث كسائر الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها مع ان الحكمة
قد كانت تقتضي القاء العلوم تدريجا كما هو الدأب والديدن في القرون ان لم تجر عادة الله
بامكان تعليم العلوم الغير المتناهية دفعة وكذلك تعلمها فقد تتفاوت احوال الازمنة
بل الاشخاص في ذلك فربما اقتضت المصلحة بتقييده في حال لم يقيدوه في الآن الاول فقد تقتضي
المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد تقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه
اولا ثم يفصلوه وقد تقتضي الاجمال وعدم التفصيل على ابنائهم لامكان تحصيله من
الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعراب
باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هي اجمالها فالشهادة بالتوحيد تتضمن
الاعتقاد بتنزيه الله تع عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وكذا سلب ما لذاته وكونه مستجمعا
للصفات الكمالية عينيته لا بالزيادة منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك
وعلمه وعدله والقبح واللغو عنه ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول ص تتضمن امورا
كثيرة من صفات النبي ص وعصمته وصدقه وحجية ما جاء به واخبر به وما قد يوصي به

لما يعلمه من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذا العلم لا يحصل لكل من المكلفين في الآن
الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للعلماء الاول في كتبهم من المسائل لانهم
كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة
تفصيله ثم ان فوائد مسائل الاصول في الكتب المدونة تعلم اثبات حقيقة مجملا منها او ثبوت
اشارة المعصومين اليها مجملا ليس بلازم فيما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث بشرايط اهل
نوعا فنوعا بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها
وخصوصا في هذا الفن هو مسائل الفقه او الاحكام المتعلقات من الشارع المتداولة
في افهام حاملي الاخبار من الشيعة وعادتهم الا قليلا مما فرع عليها الفقهاء وفرّعوه
في كتبهم فقد نرى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار مع وفور مسائلها
المتفرعة عليها مقابل تلك فنون النقل فقد نرى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل
كثيرة والاصل فيها هو قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة كله تفرع
مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء واكثر مسائلها تتشعب من قولهم ع
البينة على المدعي واليمين على من انكر فلا غرو ان تتفرع على استحالة التكليف على الله اجتماع
الامر والنهي على المقول به وكذلك وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور
من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا مضمون ما يتشعب
من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة
في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة ومفهومات الامر بالصلوة

يقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم مقتضي للبطلان او موافقة
الامر مقتضي للصحة فوقع التعارض بين مقتضي الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد
الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة
وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء
هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي
الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا اذا اعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما من ان
يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من حيث الافتاء كالصلوة في الدار
المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي
فيها ونقول للمستفتي لا نقول لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه
فاعمل بالاحتياط ولا تفتر بها واياك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب
والحرمة عند فقد دليل اخر خارج عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل
على احدهما فيعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان
وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او بتركه عملا بقوله ع وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات او بقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة وترك فعل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف وبالجملة فنحن
ببركات ائمتنا ع لا نحتاج الى القواعد الظنية للادلة اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم

الارتباط بالماخذ وبهذا ثبت ان الصلوة في الدار الغصبية مما لا اشكال في حرمته حتى يحتاج
الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط
في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض
عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من التكليف
لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والقدر المسلم
من جواز ما ذكرت انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البرائة
الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول انه ضعيف كما حققناه ولا نقول به والثاني رجوع
الى ان النهي لما يدل على الفساد ليثبت كونه لا ينفو فيه ليجيء فيه الاصل وهو احد الادلة شيء
المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البرائة او الاحتياط او التحريم بسبب منها
من اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية
فمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب
وقد حققنا في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين يرجح احد هذه الاخبار
والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين
مقتضيات تلك الاخبار اعني الاحتياط والبرائة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز
التخيير فان رجعنا الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل
على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في محله ثم ذكر
مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول اصل البرائة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل

الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذا مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصول
في علم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده وعدمها
من القواعد الظنية كما يظهر من آخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في المسئلة
الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الاشاعرة يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه
التكليف بالمحال او التكليف المحال او يدعون القطع وغير الفرقة ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة
وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر
وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن
الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والظلم وان كون الشيء مما يستقل
به العقل ايضا من الاجتهاديات فقد يحكم بعضهم بكونه حكم منه والآخر بخلافه ولا ريب
ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك
الى ما ذكرنا فيمكنك ذلك ظنا وما استفدته من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا
من اي جهة وما جهته مع انا قد حققنا انه لا مناص من العمل بالظن وان ظن المجتهد مما
لا مناص عن العمل به وسيأتي ذلك في مباحث اخبار الآحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه فيما بعد
اتى ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية
وهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد للذي عنده بحجية حمله بمسائل
الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل الشخص
حكم ملك على ناحيته وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا

فعليك

فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وما بينه المخلص عند تعارض الاخبار ومن ترك
العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق
فان استحقاقه للتنزيه مما يريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي
علينا مع علمنا بجواز العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار
الآحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت
كون ما ورد في الاخبار او الآثار لا غيره وتوجهها الينا الا الحاضرين واخبارنا غايته
ما يمكن دعوى الظن بكونه من الشارع ويستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا
بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربية انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق العرف واصطلاح
لا ما يفهم المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو مراد المعصوم ويفهم منه المخاطبون
الذين وافق اصطلاحهم له ويفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثيرة من المسائل الاصولية من مباحث
الحقائق الشرعية والنقل والاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك
من القواعد الاصولية وما ذكر من تعليم الجواب عن مثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق
لان زمان الملك ومن حكمه واهل لسانهما متحد ووقع في الفتهما ما المترجم والمعرف كاف
فيه لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما بينه من القواعد المتعارفة التي مبني تحاورهما عليهما
وان لم يدونا هاتين التفصيل ولم يضبطاها في الانفراد مع ان لنا ان نمشي بمسلكه في انكار
ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد الينا مع
احتمال نسخه بعد ذلك او تخصيصه وان قراده هل النفقة المنفي الامر او من هو نفقة

عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك واما الامر الذى نقله
الثقة هل هو على حقيقته ام لا اذ انه اذا نقل الثقة بعد نقله النهى في حق كالصدر في هذا المرام ان
ذلك الامر هل هو للوجوب ام للرخصة وكذلك النهى بعد الامر وغيره لا بد من القواعد فاذا
لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد
الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بلا دون الاحتياج الى هذه القواعد
قلت فانى مثل هذه فيما نحن فيه وكذلك يظهر الجواب عما ذكر عن قوله ويبين له المخلص عند تعارض
الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فنعم وان كان من الاخبار
فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها
الى نفس تلك الاخبار دور وسيجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال
المتفرقة والادلة المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم
فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذى هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا
ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فتاويكم انما هو من جهته وحصة الشارع
واعرضنا عما يرد على ذلك فمقتضى قاعدة اصولية اوورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى
ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه قلنا فليطرد فلم
في الانكار على العمل بقاعدة احتمال الامر والنهى ولا يرجعون في مثل ذلك الى اصل البراءة
او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم وان منعكم هذا حجة عليكم ومضعوفه الاختلاف
وبالجملة هذه المشكوك الواهية عمدة شكوكهم ومنها يعرف حال ما لم نذكره التابع

بنفس

بتفسير آيات الأحكام ومواقعها من القرآن او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريد
وهي خمسمائة آية عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن
والفرائض وصفة اهل البيت واعدائهم وارباعا في عدوهم وفي السنن والأمثال وفي الفرائض
والأحكام ونحو ذلك فهو ليس على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن
من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها كما لا يخفى الا من المقدار المتقدم وقد تقدم
الكلام على حجية ظواهر القرآن من الأخبار وبيّن والجواب عنهم فراجع الثامن العلم بالأحاديث
المتعلقة بالأحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج
ويعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب الاجتهاد العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل او الجرح ولو بالرجوع
الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد
عليهم او بينّا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان شروط
العمل به او ان مراتب الظنون مختلف باختلاف احوال رجال السند او بينّا على الدليل
الخاص من جهة انه ظن وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار وتمييز الراجح عن المرجوح
اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي امكان
حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل
ولا الموثق او الحسن ايضا بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاده بما يوجب الوثوق به
وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار الآحاد مع ان ما ورد في الاخبار من وجوه الترجيح

بين الأخبار مثل قوله عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما وقوله خذ بما يقول أعدلهما
عندك وأوثقهما في نفسك وقد أورد هنا شكوك الأول ما نقل عن المولى محمد أمين الأسترابادي
وهو أن أحاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم فلا يحتاج إلى ملاحظة السند أما الكبرى
فظاهر وأما الصغرى فلأن أحاديثنا محفوفة بقرائن مفيدة للقطع أقول دعوى قطعية أخبارنا بأسرها من أمثال
وهذا من أغرب الدعاوي ويستغرب حال ما تمسك به في ذلك ثم إن المراد بمعرفة علم الرجال
هو معرفة حال الرواة لا خصوص رواة الكتب المعهودة فلو فرض إمكان المعرفة بحالها
بدون هذه الكتب فيكفينا إذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار الأعدلية
والأفقهية والأصدقية ونحو ذلك لا ريب أنها في كتب أصحابنا المعتبرة المتداولة فإن قلت
أنها قطعية فيثبت الاحتياج إلى معرفة العدالة والأعدلية ونحوهما قطعا سواء كان
ذلك من كتاب الكشي والنجاشي أو من غير ذلك فيثبت الاحتياج إلى معرفة حال الرواة
وهو المطلوب وإن قلت إنها ليست بقطعية فهو مناقض لما يثبت عليه الدليل من أن وجه عدم
الاحتياج هو قطعية الأخبار فإن قلت أنا لا ندعي إلا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما
فيها قلت جهالة المقطوع به يبطل فائدة القطعية وأين لك بتعيين ما هو قطعي ومن أين لك
أن مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الأعدلية والأصدقية والأفقهية
ليست من القطعيات وغيرها منها الثاني نقض علاج الأحكام في هذا الحديث لتعارض الأخبار
يدل على كون تلك الأخبار التي سئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فإنه لا يصح العلاج
لتعارض القطعيات مع ملاحظة السند وعدالة الراوي لأنه لا يجوز صدور التناقض من المعصوم

الأمر باب

الامر باب التقية وحكم الرجوع الى مخالف العامة مع انه قد ذكر في تلك الروايات
مع الاعدلية والافقهية لا يصح لمرجحية موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية
الراوي وغيرها فظهر ان ما ذكره العلامة انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يعملون
بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة متعارضاتها بما ذكروه ثم مع انه في اخبار تلك الكتب
ما يدل على ان الكذابة والغالية قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا
يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا منها حجة
منها والامر المنظم ثم ان ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها كثيرا
ما يقطع من القرائن الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء
ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه
وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول في هذا الكلام فاعلمه
استنبطها هذه المدعي من الروايات امثال هذا الراوي يعني انه عرف من حرصه في نقل
الرواية واحتياطه مثل تردده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في مواضع الذي شك
اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا او هكذا او امثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية
ولا يرضى بالافتراء بامامه وليت شعري هل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم
علم الرجال ولا ريب ان هذا المدعي محتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل
في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره ايضا بوجه فاول ما ذكره انه رجوع الى الاحتياج
الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا معرفة الرجال السبع خصوص معرفتهم من كتاب خاص

ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع
به بلا ملاحظة روايات أخر لا يعلم انها منه وهل هذا غاية بعد قطعية الانتساب اليه حتى
يستنبط منها انه مبلغ المنتهى وبعد فرض كون اصله متواترة عند مثل الصدوق كيف يحصل
العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل اذ لعله نقلها عنه سمعا من غير اصله
والاصطلاح وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل بنفسه النقل
محسنا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو
والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم للنقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها
متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة
عن مثل الصدوق غير عزيز وخامسا حصول العلم من مثل هذه القرينة ممنوع اذ كثيرا ما يدلس
المرائي امراة لتزويج الباطل ويولد من نفسه الذهل والورع لتغرير الناس وبلغ هذا الاحتمال الى
بحيث يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة ممنوع نعم اخبار الآحاد المشتملة على ذلك
يعلم الف عام او ازيد سيما مع ادعاء وقوعه سيما من الفساق والمخالفين وسادسا
ان غاية ما ذكرت ان هذه الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع
موافقا للواقع او فلا يكون قطعية من باب الجهل المركب من دون تقصير منه وسابعا
ان المحال حال الراوي الاصل وغاية ما ثبت المدعى ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع
به واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان
صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر الاصل عنه فلا يعرف الجواب عنه وحاصله

ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يقبل الا الظن بالصدق الى غير ذلك
من الابحاث الكثيرة ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه
يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكره المعترض لصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد
الصدوق والشيخ وهو غريب واعلم ان بعض الاخباريين حصر قولهم بقطعية الاخبار ودعوى
حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم او مثل الصدوق فيما اسنده
الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس وتقتضي العادة بالصدق وهذا هو
العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وبخبر الثقة اذا علم من حاله
انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام
عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص
الواحد ولا ينافي هذا الجزم بتجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد
الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرف يطلع على انهم يطلقون في
العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان لا يجوز العمل به فان شئت
فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على
بيان معنى العلم العادي فاعلم انه بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه
بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم ينقلب ذهبا ولا الاواني الموضوعة
في البيت التي غبنا عنها بعد سماعة علماء عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل
النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا اللذين هما خرق العادة بعد ما

ولا يحتمل نقيضه في تلك العادة في زمان النبي الذي صاحب هاتين المعجزتين وقد انخرقت تلك
العادة فكيف يمكن مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم للعلم شبيه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء
في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا البعض
منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا
التجويز في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية
المادة واما بالنظر الى جري عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب
على ما ذكره المحقق الدواني ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء
كان في شيء من الاوقات ازلا وابدا والحاصل ان ما دام العادة تقتضي انتفاء النقيض وذلك
لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم فقولنا لا يحتمل النقيض
معناه ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر
دائما لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان
العالم مضيء في النهار لا ينافي الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة موفية في نفس الامر
واشتبه علينا الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عنه عندي على ما هو المعقول ومن البعيد غاية البعد
تنزيل كلام العلامة على ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر
الى ذاته فانه لا ريب ان العلم يختلف باختلاف متعلقاتها فان الكل اعظم من الجزء وان
النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر لا في حال علمنا بذلك
واعتقادنا به وقطعنا له ولا في غيره بخلاف انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان

يتخيل

يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معاً فان حصول العلم وقت المشاهدة لكن لا يلزم
منه بالنظر اليه انه لو فرض خلافه يعني في وقت آخر بل الظاهر ان مراد الناقض ان قولك في تعريف
العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فلا يحتمل
العالم النقيض لغفلته بسبب جري العادة وعدم تفطنه لمقدار جواز ان العادة قد تتخلف
عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو نبه باحتمال الخلاف وان العادة لا يثبت علم اليقين فيها
في مثل ذلك والى هذا القدر يحصل عنده الاحتمال ويرتفع الجزم فان من كان له بستان فيه
حيطان واشجار وانهار ويتردد اليه في كل يوم فهو في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع
بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب ذلك البستان
وقطع اشجاره وهدم انهاره ووضع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة
القوة والخدم والحشم ما يمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع البستان
كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئاً الا ارضاً خالية وقد وقع مثل ذلك الذي في زماننا
كما سمعناه وانت اذا سئلت في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن
ان نبهت وقلت افلا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك في الليلة
وجعلها قاعاً صفصفاً يحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويتزلزل عنه الجزم فالعلم العادي
هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بعدها بما يحصل له بعد التأمل
والتفطن للاحتمالات ويقينها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت
المواد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابداً واحتمال النقيض في غير زمان العلم

لا يصير نقضا على عدم احتماله في ان العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا ايضا بالاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حالة التفطن وعدم التفطن فلا احتمال عنده في بادى النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالاحتمال النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة وهل اطلاقه بالحقيقة او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم تكليف ما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشارع وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاجماع وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم العقل دون مصححة مما يوجب القطع بالعصمة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ازالته بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يجترى على دعواه عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من جهة النقلة المشاهد الحاضر مما لا يمكن بالعادة قبل التنبيه عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعواه في حق اخبار كتبنا بعد تمادى الايام المتطاولة وتشتت النسخ ووقوع ما وقع

من المنقلات

من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب تداخل
الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتأخرة الاخبار المعتمدة عن المشايخ فضلا
الى تلك الاصول منها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شأن صاحب التصانيف المتأخرة
في غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه وان كان انما هو عن المعصوم
لا غير في غاية البعد فضلا عن التهذيب والاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن
واما جزم في بادي النظر وتزلزل بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان
واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات اتفق سواء طابق الواقع ام لا ومنها
تعاضد بعض الاخبار ببعض وميزان التعاضد ان كان بحد التواتر فلا اشكال في افادته
القطع ولكن من اين ذلك والى الان غاية الندرة ولا كلام فيه ولا احتياج معه الى
معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون
مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك
الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ع وفيه اولا كون الصدوق ثقة وعالما لا يوجب
عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة الهداية والارشاد ولا يوجب
كون الرواية قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام
بل المستفاد من سير الائمة وطريقتهم ع تجويزه كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب
ولا شك في ثقة اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل
الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا

في هذا المعنى اخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يقبل ذلك العلم
بقطعية آحادهم وثانياً انا نقطع بوا احاديثها القطع بان هؤلاء كما ذكروهم ثم لكن وثالثاً ان الرجل
واما ثقته انما يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا يوجب
قطعية ما يرووه غاية الامر يفيد وجوب العمل بمضامينها واين هو من قطعية ما يرووه ونذر منها
وجوده في الفقيه والكافي واحد كتابي الشيخ لا احتجاج شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها
ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا
الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا
لمن سأله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم
الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف
ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار
فهو صحيح ومنها انه لا يدل تصحيح هؤلاء للحديث ان يكون قطعيا كما ترى ان المتأخرين ايضا
لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن ذلك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم ويستهل بما ذكرنا
ذكره المحقق البهائي ره في مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء وكان اطلاق الصحيح على كل
حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم
ذكر ما يوجب ذلك امور لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يقبل الا الظن بصدوره
من المعصوم بل وربما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون بذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة
ويستهل به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب او مفهومه

المخالف

المخالف من القطع فلاحظ حتى يظهر لك ما قلت مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضا
بوبل من الصحيح هو المعتمد الراجح الصدوق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن
الوليد وانه يروى قبول ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد
الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث منه الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا لكون جميع
اخباره كك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه وكونه من الكذابين
والتخليط الكذابين فيه شيئا او اغتشاش الامر فيه ومنها ما كان معتمد لاجل الوثوق
بصاحبه او للقراين التي دلت على انه صدر عن صاحبه عن حال الاستقامة منه وان اعتراه بعد
ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد وليس معناه قطع الصدوق بوروده عنه مع ان
ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يورد الرواية بانه تفرد بها فلان
ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحايض
والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها ظنية عنده وكك كلام الكليني في اول
كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون
بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا
ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث
وغيره وكك الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل عن العلامة فلا عبرة بما ذكره
وقال بعض اصحابنا المتاخرين الى صحه تصنيفات العلامة ولم ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين
بعد ما حكم بعطية ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة

الى الرجال وذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة
ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القراين جواز العمل
عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انها من غيرهم لاجل تقية او ضيق
وقت عن البيان والتفصيل وتميزها هو الحق عن غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج
الى الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات والرواة
لم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى التراجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد
المتعارضين من دون مراجعة الى التراجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد
اسباب التراجيح ويرد عليه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان راويها من
الكذابين المشهورين بين ورود لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء
او المجاهيل ثم ما استشهد به من عمل السيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار
هي الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقراين الموجبة للاعتماد
ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا ندعي حصول
الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا
لظاهر الكتاب او للاصول الممهدة ولو من دليل العقل فنحن نحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد
فقد يوجب صحة السند حصول الظن فيمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها ولا يوجبه نفس
ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان
وملاحظة الرواة من اسبابه فربما يتفاوت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان

في الاخبار

في الأخبار المتعارضة او غيرها الثالث الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقرآء و
وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علمائنا كانوا يعملون بجل ما حصل لهم الظن بانه
مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة
بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس
وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية
عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشاؤه الهوى والعصبية
او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا
مضبوطا كظاهر الكتاب والحديث مطلقة او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقرآء صحيح
بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا ينبغي انكاره والسيد وابن ادريس وامثالهما انما كانوا
يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلقا ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل
القياس والاستحسان ونحوهما لم يظهر من المشايخ فلذلك ايضا لكن هذا لا يستلزم
عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجال والعلم بثقته مما يحصل به الظن ومن
الاسباب الموجبة له فنقول لا يباح العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن
بمراد المعصوم وفرض انه لو لم يكن ثقة فكيف يبقى بعد عدم مدخليته ذلك في الظن وهو انما
يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا
التفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن
بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه والحق

ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار
عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابلة
معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يقترن بما يوجب صرف خبرهما عنه
وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على الصحيح انما هو من اجل الظن لا لذاته
ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك من جماعة بالغ بعض متأخري
الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق
وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران او الحسن بن علي بن فضال
لانه ليس بصحيح وقد بالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون
والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من جملة تلك
الاسباب لا انها تعبد لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام الحبيب جواز ان يظهر تحقيق
الحال منها ما ذكرناه في مبحث خبر الواحد من ان التعبد في الظنون المعلوم الحجية بالخصوص
في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا ما خرج بالدليل كالقياس
فلا يحصل الحج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد والقياس والاستحسان
ونحوها لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتأمل التنبيه الثالث وهو مشتمل على امور احدها
ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين
وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى
جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة

الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمناه في مباحث شرائط العمل
بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن
بالتزكية كيف كان واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة ما دل على انه لم يثبت عدم
الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم
اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم
ولا نعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية
كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمنا
في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة
ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون روايته من الصحاح
مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى
ذلك ايضا في مباحث اخبار الآحاد واصاغره ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله
علم بتاريخ الصدور او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال
بل هذا انما يوجب الاحتياج لاجل تمييز هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها
ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان مخبرها منوطة بالحس وفيه
منع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية آثارها وعلاماتها
بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدلين
سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم

في الآخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان بمحض تعدد ملم سيما اذا كانوا اكثر من مثل
الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الاولين والفضلاء
الخمسة في واضرابهم في الآخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان بمحض تعدد ملم سيما اذا
تعدد وادا الاكتفاء به كما اشرنا اليه رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة
خامسها ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متنادا لا بمرابت كما فيما نحن فيه
ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بلا بينة
وكفاية الظن في مواضعهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك
الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة
كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا
على العمل بالظن فاذا حصل الناظر بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة
الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم فنتبعه واذا لم يحصل
فنتوقف وكذلك كلما يحتمل السقط بعينه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن
بالسقط فنتوقف وسابعها انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند
نقل الاخبار من الاصول كما روى انه عن صاحب الاصل عمن روى عن الامام مع ان صاحب
الاصل رواه بواسطة او بواسطتين عمن روى عن الامام فيكون مرسلا مقطوعا والغافل
يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى ابن القسم
البجلي وكذلك ربما يذكر الشيخ عن الكافي حديثا بحسب الناظر انه معلق لان الكليني لم يذكر

الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند منه اعتمادا على ما تقدمه من الرواية وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها العاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فتوى الفقهاء ايضا من الشرائط من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة ومخالفتها وغير ذلك الحادي عشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر موهوبي موهبي يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة تحصل له ملكة الفقه يعني رد فروعه بحسب بنايته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل انه ملكة خلقية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذا ساير العلوم

من بما يصير شخصا ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع
فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة المنقلة هو ان يكون المجتهد قادرا
على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون احد من المجتهدين
المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعينين
منها لعلين في المسائل غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسعة الانتقال
ونظيره لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل الشرعية فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة
الطبع فهي في مقابلة اعوجاج السليقة من المعايب الحاصلة للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن
ويكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبعه غير مستقيم ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة
ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد
الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يابى صحة الافهام العالية وان كان
مرجوحا عند من خالفه في الرد فمرجوحية الاقوال المخالفة او كثير منها بالنسبة الى الاخر
ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين
المختلفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من اقتفى نظره عليه
من اصحاب الافهام السليمة الا بمخالفة الاخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما له
من الوجوه عليه او لظهور ما يبطلها منه الاخر عليه فتفاوت افهامهم ح انما هو بسبب تفاوت
ظهور المأخذ وخفائه لا لاجل الاستقامة والاعوجاج ثم ان فائدة التي ذكرنا من علم
تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى

نهم

فمنه في المبادي ولكن مع تفطنه لامثال الاعوجاج وتقصيره في التفحص وليس عمله ذو مغليه

ان يعالج نفسه ويتفحص عن حال المواد ويعرض فهمه على افهام المشاهير العلماء المسلمين للكل المعتنين

عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم فان له الاعوجاج

فليسعى في عن العمل بارائه وما ذكره بظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب

فيه او كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي وفي لزوم بعض اللوازم للملزومات خفاء

لا يهتدي اليها الا من ايده الله بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يبذل له

الحج وفي طريقه عدو ولا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم

من ادرج ذلك في قدر تمكن من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع

عليه عرفا ومنهم من قال ان الواجد للمال في بيته اذا طالبه بشي عن غيره خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانه

غير واجد فلا يجب على اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه خلافا لمن شرط الفعلية

وعلم المانع اصالة في صدق الاسم ومنهم من لم يلتزم به لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل

عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو لا نعلم حصول الشرط اي الاستطاعة

ومنهم من استدل بانه اعانة على الاثم فيحرم ومن هذا يوجد انواع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة الادراج

وذلك في ان الاعانة على الاثم والظلم وعلى هذا والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظالم

من حيث انه ظلم ومثال اخر بعينه فصل تعشيين البسملة في قرائة السورة والغافل يجب انه

لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قرائة السورة

الكاملة وعلى هذا والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لاختصاص له

بالفقه بل جميع العلوم محتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات
فلا بد في علم اصول الفقه مثلا ان يكون من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب
في الاصول مثلا انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا
في الفقه ان ذلك الامر العقلائي هل هو مقتضية للامر العقلائي ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء
الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمناقشة في اعتبار الملكة وانكارها
لا يستحق الجواب لكونه كلاما مخالفا لحكم البرهان بل للبديهة لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين
ممن يشتبه انه ينافي القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية على القولين لانا نعلم
بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان خصصناه بذوي الملكات فتوانيهم
بطل لانه قبل الاجتهاد عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له
تلك وان خصصناه بذوي الملكات فتوانيهم بطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه
لا يعلم انه ذو ملكة لامكان عدم العلم له بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين
يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف يحكم الحكيم العادل بوجوبه عليه مع فقدان
الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري
في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم
الاقتدار اولا وكثيرا منهم يظهر له عدم الاقتدار بعد صرف طائفة من عمره والحل ان من علم
من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج من العمومات بالبرهان
القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في مباحث الاوامر

كتكليف

كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين
مثل وجوب الصوم لهما ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد وبعد الامكان
الامتثال غالبا وامتثال هذا لو كان يقبح التكليف واما الاستلزام فانه امر خفي مع انه غير منضبط
لاختلاف الطبايع فيه في غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام مع
في اصل معرفة المجتهد وسيجيء جوابه وبيان امكانه وان ذلك شبهة في مقابلة البديهة
ومنها انهم قد دونوا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسايل ولا حاجة لنا فيها الى تلك الملكة
نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب
واجب والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان قواعد مبتنية الامر والنهي لا يجتمعان
وان استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسايل منها الى تلك الملكة وجملة قواعد واهية
لا نحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قد دونوا لنا قولهم عليهم السلام كل شيء
فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو
موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او كلاهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي شيء واجراء حكم
هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه
قذر فان الاشكال في ان كل الماء القليل الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن
الاستدلال بها على عدم قبول مطلق الماء القليل للنجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع
من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يظهر طريان النجاسة
عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات

في الحديث ولا ريب ان معاني ذلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه
الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فعلم انها من النظريات المحتاجة الى الملكة
وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه من الترجيح والورود واما قوله وهذه قواعد واضحة فقد مر الجواب
عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها عالما
كان او عاميا وتقريرهم ع اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون
توقف على اشتراط آخر من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يتحمل منهم منها للعامي وغيره
لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من يريد الاقتناص
كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لابد ان يكون له تلك الملكة
وهو المجتهد وكذلك الجواب عما قد يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض
وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة وحصول
معاصريهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم
لاحتمال وجوده ولتمكنهم عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم
تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التي
لا يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفون وقوعها ولزومها الا بعد التعلم والاستدلال غير لازم
والا لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم
عدم تكليف العجم بمضمون آيات القرآن والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب
قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن فيه وايضا فلا ريب في اختلاف

رابعة

مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا
غير منضبط وهو مناف للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف
ظاهرا عند آخر وهكذا فالتحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة
خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم فان لم يتفطنوا
لها ولاحتمال ارادتها ولو توهم التفحص عنها فالجاهل والغافل معذور وان تفطنوا فتكليفهم
الرجوع الى العالم المتمكن ثم ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق
والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة
فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها
ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وارادتها بعد التأمل والنظر والتوقف
ما بين ظن فرديته سببا للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى منع فرديته في الكلي
ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية الماء
هل له وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المغشوش في ملك في قول القائل
بع بالنقد ليس بفرديته في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد
ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايضا قولهم عليهم السلام علينا ان نلقي
اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وعمومه فيرد وبيان صحيحتان رواهما البزنطي عن الرضا ع
وهما مذكوران في آخر السرائر ثم ان تحقيق هذه الملكة واستقصائها وجواز الاعتماد عليها
كما ذكره بعض المحققين مبتن على امور اهمها عدم اعوجاج السليقة وقلة الاستادة

البيّنة ومنها ان لا يكون له تثبّت تجربةً لا يقف ذهنه على شيء ولا بليداً لا ينتقل بالذهن من
وجه الى كل ناطق بل ناعق بل لا بدّ ان يكون له ثبات فيما يوجبه ويوضّحه وذلك لا ينافي
جواز تبديل الرأي مع تجدّد النظر وان يكون متفطّناً حاذقاً ينتقل الفكر من المسائل
الى مظانّها ومآخذها ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريّاً
في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطاً في الاحتياط فان الاول يلزم هدم المذهب والدين والثاني
لا يهتدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوّه الدين ويشوّش الشرع المبين
ومنها ان لا يكثر من التوحيد والتأويل ولا يعوّد نفسه بذلك فانه ربما يجعل بذلك
الاحتمال البعيد من الظواهر لانسه بذلك فان للانس بكل طريقة عظيم اثر بيّناً في الازلال
الذهن والاضلال الكلي عن الصراط السويّ ومن جملة ذلك الانس بطريق الحكمة والرياضي
والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه فربما رأينا بعضهم
يقول في القدح في بعض الادلّة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا واذا قام الاحتمال
بطل الاستدلال وانت خبير بان الغلبة ظنّ وادلّتها ظنية ومعنى الظنّ قيام الاحتمال
فبذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء ولكثرتهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال وانت خبير
بان الغلبة ظنّ وادلّتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء الفقه
ولكثرتهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون محبّاً لحب العجب وذلك المرض
قد يكون طبيعيا مجبولاً على صاحب الشيء وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة ومثل
هذا الامر يحول الاستقامة على الحق واياك والمكالمة مع مثله واستعيذ بالله من خلقه

الآن يقتضي امكان ارشاده الى الحق ورد عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كون ذلك

لجوجا عنودا ونحن رأينا عنودا وعنوداً رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بمثل هذا المرض

فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه فيلج ويكابر ويعاند

بالمظاهر وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة

الطبيعية المذكورة الى مقتضى حالة اخرى المنكورة الى مقتضى حالة اخرى المنكورة او للعناد

والخوف عن جمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي في حال قصوره بل في حال

كماله ايضا فان في الجبل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له تنبيه اعلم ان

المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة

الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد يقال ويعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل

بالحكم الظني الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه

فهو مندفع بان الملكة التي هو نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرائط الفقه

الى كلياته فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم البيان

والمعاني والبديع ونقل عن الشهيد الثاني والشيخ احمد ابن متوج البحراني انه جعل الثلثة

من شرايط اصل الاجتهاد وعن المصنف ايضا انه جعل الاول من الشرايط وغيرهم جعلوا

هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث

الصدق والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق من مباحث الحقيقة والمجاز واقسام

الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا يبلغ

كونها مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الآيات المجملة والاخبار المجملة من مرجحات الاخبار

والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلثة اولا يعرف ان عادة في امثال الوقائع الا

بملاحظة علوم الثلثة والتحقيق ان الفقها حينئذ اذا اوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم

او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وسائر كلمات

امير المؤمنين ع من خطبه واضحة وكذلك اذا اوجب بها ان كون الحديث من الامام عليه السلام

معارضة بما هو عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني مما يتعلق

بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وبعض مسائل الهيئة بناء عليها اذ يترتب

عليه جواز كون اول الشهر في ارض غيرها هو او له في بلد آخر وجواز كون الشهر ثمانية

وعشرين لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقال يكفي في ذلك

للفقيه العمل على مقتضى قولهم ع صم للرؤية وافطر للرؤية وكذلك الحال في معرفة القبلة

فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لم يمكن والعمل بما ورد

في المصطلح لو لم يحصل له الظن ايضا والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن

والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرائط لان شان الفقيه بيان الحكم

بامثال الشرطيات لا بيان اطرفيها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح

والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس معرفتهما شان الفقيه والا

لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع اذ اغلبها الاحتياج الطراف الشرطيات اليها

مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان البيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر له

بعض مسائل الهيئة [illegible]

الفقيه

المعين فله الخيار او يجب في الآخر الفلاني الارش واما معرفة العيب والغبن والارش
فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع بعض المسائل الهندسية مثل الرباع بشكل العروس مثلاً
ونظائر الوجه مما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين
والاربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ونظائرها بعد علم الاشتراط
مما تقدم فان شأن الفقيه هنا لو سئل عنه اذا قال احد الوصية على عشرة الا نصف العمرو
وللعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه
تعيين مقدارهما ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يدفع به الحاجة
فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل احد منها فان الفقه الذي هو ذو المقدمة
يحتاج الى صرف عامة العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع ان الفقه افهم
مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه **قانون** يشترط
في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان
اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض
ان مخالفا اتفق الصدق واتفق على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بمبناه وانه
مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق
والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتداد
بالحكم لا لابتناء على عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة
فظاهرهم الوفاق واعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق

نظير ما كان يفعله الشيخ ره في اخبار المتحرزة عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح
ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامعاً شرائط الافتاء بالمخالطة المطلقة
عاماً له او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب العلامة
في التهذيب الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي علم بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل
الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن بان يراه منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة
المفتي متصدراً ولا داعياً الى نفسه ولا مدعياً ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه
بالزهد والورع فانه قد يكون غالطاً في نفسه او مغالطاً بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف
بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا
وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية
على ما صار اليه مردود اما اولاً فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانياً
فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه
وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين
ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة

صفة

صفة من يجب عليه ان يستفيد لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد
الذي يسكنه ويتلبس في العلم والصيانة والتقى والديانة قال وليس مطعون في هذه الجملة قول من
يبطل الفتيا ويقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون
الاداب انتهى كلامه ره وتحقيق الكلام على ما اشتمل عليه الاساس في المباحث المتقدمة
ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تمييز لهم ولا تكليف عليهم الا بما يليق بطاقتهم وعقولهم
انما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والمميزين منهم وطلبة العلوم المجربين باحوال اهل العلم
الغير البالغين مرتبة الاجتهاد في بيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس
الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول
الاقوى وان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن
مع عدمه ولكن دقيق النظر كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر والحرج فان قلت ان
الاصل انتفع باشتغال الذمة بالاخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا اشتغال
الذمة بان يلزم الاخذ ممن ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسكت به
بتقريب ان من الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا مع العلم بكونه مجتهدا
فان الاجماع انما هو على القدر المشترك ومحل ذلك الامر موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان
اعتبار العلم يوجب العسر والحرج على العباد ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس
الامر ليس بمجتهد ولكن كل من هو ومن عن العلماء في ذلك البلد وبعضهم يعتقد وقد اجتهاده

وبعضهم يظنون انهم لا يأثمون اذا قلدوا العلماء في المسئلة اذ جزموا بكونه مجتهدا في الفقه

لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليهم شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تقليد الاعلم نعم هو

اولى واحوط ومما حققنا نعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن

البادي كما قلناه في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض

المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة من الاعتماد على اقبال

الناس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة

والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن بشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف

عن استفادة المرجوع اليه الحكم العادة بارتكابهم اذا وصل اليهم خلاف ما افتوه بمرور الايام

المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع

واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما يتفق اذا اتفقوا لكن تفاوتوا في العلم

والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه بطريق الاولى فان اختلفوا في الفتوى

فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم

واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم

على غيره لانه خلاف فيه عندنا انه مقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق

وانه بمنزلة الادلة بين المجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثر لم

سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصححين للتقليد ولان

المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير فيجوز ان يثبت الاجماع على جواز الاصحاب

فهو

ممنوع لانه لم يثبت بما تقدم في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وشبيه بافادة المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد منع تقليد الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل للظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان اذا كانا على ذلك الحكم كما افادت المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مثلا لو كان في بلد مجتهدان احدهما اعلم من آخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين آخرين في بلاد آخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين من الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد الاخرين مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا في الاعلمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن لو علم وجود الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص منه عما ذكرنا فيرجع مآل دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بتقييد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهدين في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرطه وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك صح فلا حظه فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت يخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اغني مثله ما مر

العلم الموجب للعمل وما الظن مع بقاء التكليف عنده وفي تكليفنا الا بما لا يقبل التخصيص

الا ان يذهب عن ذلك بما يذهب عن احتجاج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وثانيا

هذا انما يتم ان يقول بالتخيير بين الاعلم وغيره ثم يكون حكم الله الواقع بحسب ظننا احدهما لا احدهما

المجتهدين الموجودين في العالم بل المتبين انهم لو جوزنا العمل بقول لهم فاذا تردد الحكم الواقع

بين هؤلاء بمقتضى الدليل التخيير وان اراد ان ذلك حكم آخر يتوب مناب الحكم الواقعي

وان لم يحصل الظن بالحكم الواقع كالتقية المانعة عن الحق فلا دليل على وجوب تقديم الاعلم

فان الذي يثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقع يجواز العمل بظن

من يمكن استنباط الحكم من هذه الادلة واما ظن هذا الشخص بل هو كاشف عن الواقعي

ام لا فلا احتياج اليه على هذا الفرض ومع فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الواقعي

والاقرب والارجح فان قولنا حكم الله الظاهري وهو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن

بيان ان الرجحية في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهري فهو

وان قلت المراد ما كان ارجح لا بد له من متعلق او من بيان ان الرجحية في اي شيء فان قلت

المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراد الله منهم في الواقع فهنا فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض

على فهم والحاصل ان الادلة الشرعية ليست حاكية عن حكم الله الواقع والمفروض عدمه والترجيح

الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح احتمال

ارادة الحكم الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقع لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن

خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل

لما الاصل

لمنع الأصل فلا معيل واشتغال الذهن بانهم لم يثبت الآباء لقدر المشترك المحقق في ضمن
الأذوق والأصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا تفحص المجتهد بالعالم
في الأعلم وغير الأعلم ولم يكن هناك مثبتا علم انهم فهناك يرجح احتوى الأموات ومتى
القائمتين على الحكم الواقع على الآخر لكان وجه ولكنه فرض نادر والاغفوله في امثال
زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى اماداته فنقول
لزوم عمله على اقوى الامارات يأتي انما هو او احصل او تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن
بحكم الله النفس الأمري وهو لا يتم اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا
لم يقدر على تحصيل الأسباب وكتب الأخبار واقوال الفقهاء واعرض بطيفه في الاجتهاد
فيما عنده من الأسباب مع علمه بوجود شيء آخر من الأسباب ولكن هو لا يتمكن منه
واحتمال المدخلية المعينة مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن لديه انما هو بشرط هذه الأسباب
وفي هذه الحال الا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقع نعم المجتهد الذي جمع الأسباب
واستفرغ وسعه في التحصيل وفي وجود ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه
بأصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقع والقول بان الأصل عدم مخالفة
ما وجد من الأسباب في العالم وهو لا يتمكن عنده من الأسباب غلط فاحش لان الأصل
لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى ثم ان القول بوجوب تقديم القول الأعلم
للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل مع انه غير ظاهرة منهم وتعود
واضحة في نفسها بطلانها من استنادهم في دعويهم هذه الى انه اقرب وارجح فان الاستناد

الى الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يعدل للتخصيص والتقييد وقد مر تطلب ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا يشترط من اي حي كان وان كان بتقليد الميت ولا مفر لحصول الظن بشرط طال ووجب وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم آخر او علم علم مخالفته له بالقرض ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم على الاطلاق لا اعلم له بل المعلوم هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الآخر وان اختلفا فكان احدهما اورع من الآخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في الاجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك بحجزه عن التقصير ولكن زيادة العلم في الآخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ويمكن الاستدلال بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة واستفراغ الوسع اذ بلغ ما هو دون الوسع وان كان الامتثال عقلا بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه وتطلب التحقيق فيها بما حققناه آنفا

قانون اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسألة وما اخذها فان ذا نسيها وجب عليه التكرار ثانيا وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل

على الآخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوة واطلاع على الأدلة
يجب التكرار والا فلا للأول الاستصحاب وللثاني احتمال التغيير في الرأي وللثالث
كون المسئلة مربوطة بدليل اجتهادي بخلاف ما لم يكن كذلك ويظهر دليل التفصيل الآخر مما ذكر
والحق هو الأول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال الغير لا يوجب زوال الظن
كما لا يخفى نعم لو حصل بسبب السوانح وتغير الأحوال وتفاوت الأوقات وتبدل رأيه
في بعض مسائل الأصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب
انتفى وتساوى الطرفين فيجب عليه تكرار النظر ثم من عنده رايه بسبب التكرار هل يجب
ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الأول الأظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان
المستفتي بقى عليه بلا دليل ولا موجب فيجب رده مدفوع بان الظن ببقاء الموجب
بالاستصحاب كاف له والأصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم
والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد ذلك هنا فنقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار
عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة
او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء نجس حين ملاقاته لقطرة من البول وفي معناه قدح
اجنبية وانكان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة خاصة
متعلقة بأمر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نفس الحكم
في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى ح هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة
الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله فيها والظاهر ان انشاء الحكم من الحاكم

كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بمال بقرض

في كذا او هذا لك او بقول للمراة تزوجي بفلان وذلك تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك

ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان

موافقا لما بعدها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة

الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم

كما اشرنا اليه في مبحث تفريق المعظم من حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان وقوع الخصومة

اما يكون بعد التداعي والتنازع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره

ونحو ذلك كله واما يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون

من شان الواقعة حصول الخصومة فيها فمثال الاول وان يدعي احدهما لاخر بحاضر وغائب

في صغيره ويرفع امره الى الحاكم ويحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم بالكرة البالغة الرشيدة

بحضور والديها ويعتقدها مؤثرا لاحد دون الاخر في اجزاء الصيغة فانه ليس

ههنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلة نكاح احد المتراضعين بعقد رضاع

للاخر بنفسه او بوكيله لها مع عدم تفطن احدهما للمسئلة فالاشكال فيها بل وعدم

علمهما بحصول الرضاع اصلا امثال ان فعل وله المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تجويزهما

بعد ما علم الوالدان به ويثبت عند الحكم ايضا ودخل لهما مثل ان يتفق بالتزويج ولم يعلما

بحال الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما

او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم بوقوع الخصومة

وحمل ذلك على انه لو لزم فصل الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكاية

هند والجائز بينهما هو الفصل وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير

بتقليد مجتهده واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائها الفقير فالحكم في الثاني فيما لم يتفطن صاحب المال

للخلاف في المسئلة اصح واللمجتهد لان ذلك قد يصير مورد النزاع بين الفقير وصاحب المال

لا مشكل اللهم الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المفروضة

قصدا او على ذلك ينزل تمثيل الشهيد بذلك الحكم في القواعد وكذلك القول بان المجتهد

اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو لازم لا يجوز

نقضه بخلاف ما اذا وقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق

مشكل او المسلم ان ما هو حكم لا يصدر الا من مجتهد ولا يثمر الا اذا صدر عنه لا ان كل

ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل ان صدوره عن المجتهد

من شرائط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المفروضة

فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا

يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة

والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند وخبر ابي سفيان

واما توهم عدم جواز التجويز فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد

ثم اعلم انه يورد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله

كالشرب والزنا سيما اذا لم يطلع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرح

يكون ذلك حكماً كما ينادي به قولهم في مسألة جواز عمل الحاكم بعلمه وتحقيق صدر التفصيل
بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذلك استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني والتعميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك فكذلك يرد عليه
الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش
فالتقييد بالمتعلق بالمعاش يخرج عن الحد وكذلك تقييد الحد بوقوع الخصومة لانتفائه فيه
غالباً ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم
بانه يوم فطر واختاره في الدروس وحجة في المدارك استناداً الى عموم ما دل على
ان الحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه
كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم
جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع لانه
من الادلة الشرعية ولا بد ان تعلم حال مورده في الشرع وان اي هذه المعاني وقع عليه الاجماع
ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص
لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر
ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع
النزاع ويتفرع على ان الشارع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه
من الحكم ثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط
فيه الخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانقضاء الشرط في اول الشهر

ثم رؤية

ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر لا يكفي في ذلك حكم الحاكم بانه
اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم
فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم آخر ولا دخل للحكم الشرعي
بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصوصية في ذلك متصورة بين العبادة في الصلاح
والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمناط في تعميم الحكم للمذكورات هو من فصل الحاكم
بحكمه ومع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصوصية ايضا وان لم يكن بالفعل هناك
خصوصية فيدخل كثير مما خرج عنه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد باعتبار
من ان احدهما فتوى ومن الآخر حكم كما لو حكم بصحة حج النائب اذا ادرك اضطراري
المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة
فتوى ونحو ذلك فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خز اذا اشتبه الامر وحكمه
بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من المشتبهين هو ما وقع
فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح عصير لمن يقلده اذا رآه
كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا علم المقلد عن تقليد هذا المجتهد فقال بالعمل بقوله
من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارتها فيجوز استعماله بخلاف ما لو حكم بان الاناء
الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما
سيجيء بيان ذلك ومما يتجلى به الامر انا قلنا بان قول المجتهد اليوم الفطر في هذه البلد
فتوى وهذا اللحم مذكى حكم لو ثم متابعة مجتهد آخر لم يجب عليه ذلك بهذا الحكم بناء

على كون ما اما سيجيء من ان الحكم لا ينقض فان معنى عدم النقض لو وجه الحكم بترتيب الآثار
عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك مما يوهن القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى
المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا وعكسه ومعه بالتزامه في المحكوم عليهم وبالنسبة
اليهم فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال في المسئلة المختلف
فيها واجراءه في القضية الشخصية كمسئلة المتداعيين والباكرة ونحوهما ولو كان
بلا دعوى منازعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على طريقة الجمع عليها في القضية
الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بوجه كتمليك المدعى
لما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عنده الحاكم في طريق
رفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة
واليمين كالخلع بل عتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجمع بل اصل الحكم من احكام
وانفاذ الامر وامضاه واما حال الافتاء والتقليد واما التقليد في العبادات فواضح
لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذلك في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب
والافعال والاعمال والبدنية غير العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات
مما يحصل بين اثنين على الباطل احتمالان احدهما الجواز وعدم الجواز والثاني الصحة والبطلان
فاما الاول فيتبع المقلد اي مجتهده فيه واما الثاني فمواقعه ظاهر مع التراضي وبنائهما
على امضائه بعد مجتهده في الاصل وفي الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع
من موجبات الآثار فيحتاج الى الرافع ورفع النزاع ثم ان النزاع يتبين طرق العقود والمعاملات

اما بكونه

اما ان يكون من محض مخالفة او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين

متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين فنتمثل هناك مثالا لبيع الامر وهو مثال

عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب ولنا صور عديدة الاولى ان يكونا

مقلدين لمجتهد يرى ان اختيارها الثانية الصورة بحالها مع كون رايه ان الخيار للولي

ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد

ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب ح انه في صحة ما وافق راي المجتهد

وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابعة ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والاخر مقلدا لمجتهد

والاخر مخالفه او يكونا مجتهدين متخالفين الراي ان قلنا بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد

كما هو الظ وح فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد كل عقد منهما الرجل عليه او بعد عقد

احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق

راي الحاكم لاحدهما يحكم له وان كان رايه التخيير في العمل لو هو حين قوله به في هذه المسئلة

او في مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان توبنا

في الحكم ان كان رايه التخيير وان تقارنا فان ما سبق حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخر

متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا او الاخر

جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم

في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا لم يكن الحكم مخالفا قاطعا

على خلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر

فيه فيفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب
ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى بالحكم مطلقا ففي ذلك عندي تحرير فان ارادوا
جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق الخصومة والمرافعة فله وجه في الجملة كما اشرنا
فان احد المتداعيين اذا بنى مطالبته على فتوى مجتهده والآخر على خلافه وتخاصما
عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالف نظره ورايه في المسئلة وكذا اذا كان مجتهدا بنى
بينة كون وجه التفصيل بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى ففيه
مشكل والذي يقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة
المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعلم يعمل بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز
العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد
واما قبل العمل فيجوز العدول وان اتصل بالحكم بتقليد مجتهده وكذا بعد العمل في واقعة
اخرى اذا تغير راي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد آخر على المقدر واما المفتون فيعم الجواز فيعمل
كل مجتهد على ما اداه وان كان مخالفا للآخر وهذا هو ظاهر الشهيد فانه قال في القواعد بعد العبارة
التي نقلناها عنه في مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى ولتبين حينئذ منع الغير من مخالفة
مقتضاها من المفتين فلا من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي آخر الى آخر ما ذكره
واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بالمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحين ففيه غموض
واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرأ عليه مزيل
للحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى

في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من طلبة المطالب ودرسها
مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرضنا ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة بلا اذنها وفرضنا
غيبة ابيها وعقدناها بتلك الفتوى ثم تغير رأي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق الجماع صح
والمرافعة بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد
يقتضي الاستمرار دائما او الى اجل كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه
الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد والانفساخ بالملك او هبتها وحصول الرضاع
اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان وحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت
في ادلة حيزان تجدد الرأي من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المرأة رضيعا بعشر رضعات
عند من لا يراه محرما وكذلك بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع اوراق ... الاجرة على الحمد
او لا على كل الحمد في غير هذه الاثنين وغيرهما مما لا يحصى وكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع
ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز نقض الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذلك
مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرايعهم
ومعاملاتهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز النكاح
وعدمه وجواز البيع وعدمه ورخصه في ان يبنوا امر المعاش ومعاملاته على فتوى مفتيه
وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فالبيوم الذي حصل الرخصة للمستفتي
في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر
الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة للدائمة كما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه

مبنا في النظام وهو موجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا نقض
عند رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير الرأي مجتهدا حتى يستبعد جواز التفرق مع رجحان
الحرمة لما لا يفيد ذلك في صورة الحكم مع تغير الرأي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان
هو صاحب المعاطاة او النكاح ولا يستبعد ذلك فيه لما لا يستبعد الوطؤ عليه حكم حاكم اخر كما
ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس حكما في موجب
الاستمرار والدوام او وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استعمله فبعد تجدد الرأي يحكم بفعل ما لا تاه او وجوب الاجتناب عنه
بل هو كذلك اذا افتى بنجاسة ثم فرع خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا
او الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام المقلد باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب
اذا تجدد الرأي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب
او عدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام
اذ العلة الموجودة في الثانية هي العلة المقتضية لتبدل الحكم بها بخلاف الاولى بل الاولى ان نقول
ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى
وهو مختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه مخالفته مطلقا بلا اختلاف
في الموارد فان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز
ثم تجدد رايه قبل التجوز وان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الرأي في نجاسة
القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل ابرام لا

اذا مرض

اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة بلا ولي وان كان بتزويج المجتهد او تنفيذه
رأي مجتهد له وان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقده الحاكم بنفسه او بتحضره على انه متابعة
للفتوى ويجوز نقضه وفسخه اذا تجدد رأي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر على القول بخلافه
ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم او بحضرة الحاكم وكذلك العقد العارض للمخالف اذا وقع بمجتهد
يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذلك العقد العاقد المخالف
اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال وكذلك في المجتهد الذي نكح امرأة حال كونها عنده
لنفسه او لا ثم تغير رأيه ورآها حراما قالوا يحرم عليه الآن ان لم يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه
مع لحوق حكم الحاكم ايضا وعند علماء العامة مع جواز النقض فتوى بالفتوى مطلقا
اشد فالحكم انما هو قبل العمل كما يظهر من الاستدلال للتسهيل المتقدم وانه يجوز العدول
انما هو قبل العمل لحاجا كما سيجيء في القانون الآتي وكذلك يتحقق بتداول العمل على مقتضى الفتوى
الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعلم لحوق النقض بالحكم انما هو
لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو مشخص واحد لا يتجاوز الى
مورد آخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعلق وينقض من حيث الفتوى
في مادة اخرى ولا يتعلق من حيث الحكم ولا ينقض دليلا على عدم جواز النقض في الفتوى
بالمعنى المذكور والاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام
في امر التزويج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الرأي لم يتجدد في المسألة
في الصورة المفروضة فان الرأي انما هو جواز التزويج او عدم جوازه لا عدم جواز

فسخ التجويز الحاصل على النهج للشروع المكلف به وعلى تقدير ترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد
وعدمه محتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات
بعد وقوعها امر مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم
وهو فيما لو تغير رأي المجتهد في المعاطاة التي حللها اولى وبنى عليه لنفسها وحرمها ثم
مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تلك ولا في زمان الائمة عم بعيدة لا يعبؤا
بها ولو فرض ان نقول بامكانه وقلنا بانه اجماع منقول منعنا لانفاد ما ذكرناه من الادلة
ولو سلمناه فانما هو في مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد وكان الواقعة مختصة به وسيجيء
كلام المحقق الاردبيلي ره زيادة في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها
فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز
الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك من المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتقاضه
ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني
من حين التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول من رأس مع انه ليس بنقض حقيقي بل ليس
بتغير رأي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بحرمة العقد
مثلا بعد الحكم بحليته بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحلية المستلزم لحل استدامته
فلا بد من القول بالتزام توابع العقد الصحيح الى ذلك الانقضاء فمن باب الاتحاد لا من باب
ثبوت الوضع السابق ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الآن
على تقليد المجتهد من بل الغالب في الخلايق انهم لا مجتهدون ولا مقلدون وهؤلاء

فاسلها

فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد وارجح منهم
هو ذلك انما هو على العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات
اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومضاربته وعقد
ونكاحه وطلاقه كلها في حضور مجتهده او يباشر بنفسه او بمن اقتصر لو سلمنا ان بمجرد ذلك
يتحقق الحكم وان لم يحصل الصيام بالفعل والاقل يستبعد بفسخ مناكحاته ومعاملاته
وتبدل الحال لانه يجوز تبدل مجتهده او تبدل له باخر ثم يعتقد الفسخ بسبب تغير الرأي او التجدد
لتصحيحه ثانيا براي اخر فسخه براي اخر وهكذا فيلزم التساوي وتكلم الاستقرار وكذا
اخل من موت مجتهده وصح قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز
تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد ان يعرض جميع معاملاته
التي فعل وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد اخر ليمضيه او يفسخه والحاصل
ان كلا دل على جواز العمل براي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره فكل على جواز البقاء
على مقتضى هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امراة وقع طلاقها
على خلاف رايه مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام الطلاق مثل القول باختصاص علام
جواز النقض بالحكم دون الفتوى فيلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع
المراة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة
او لا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بمقتضى الاطلاق والالزام لو ما دل نخير بالخصوص
تلك او يمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفايتها مطلقا في صيرورتها واما ثانيا فما حققناه من كلام

جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد
الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومع امضائه
الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز
للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بلا اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد
يجوزه قبل عقد المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غيره مقتضى رأيه
كان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكم بترتب آثار الطلاق عليه
وجواز عقدها ثانيا من آثاره فذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان صح علم جواز
نقضه لمجتهد آخر هو لو حكم فترتب ثمراته عليه وان خالف رأيه فيحل لذلك المجتهد الآ
كل من المال الذي فنقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الرأي بل لو ادعى عليه احد
بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا سائر الثمرات فكذا
الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عقد المجتهد الثاني خرق عظيم
وان قيل يندفع الحرج بادعاء المرأة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال
قلنا لا نسلم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل مع عدم المعرفة بخصوصية كان يحمله
على الصحيح قلنا ذلك يتم اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند
هذا المجتهد ومن هنا ذكرنا ما يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال
المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود والايقاعات المتنبعة للآثار
التي عليها بناء معايش الخلل فترى المسلمين في كل عصر ومصر يبنون امرهم في البيع والشراء والقرض

والنكاح

والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتيب الآثار لاحتمال ان فعالاتهم
على غير طبق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى الحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال
محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه
وفي الغالب يحصل احتمال الفساد من المخالفة لما هو راي هذا الذي يحملها على الصحة
ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية ما بين الزوجين من دون
تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة
عند ذلك العالم المبتني باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان تكون الزوجة باكرة
تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او مرتضعة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم
يبني باحتمال نادر لا يلتفت اليه مع ان ذلك العالم لا يجوزهما او النكاح وقع على شرط
يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وسائر المعاملات فان الخلاف
في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام
على ترتيب الآثار افعال الناس من دون تفحص عن ذلك والتشبث بان مجرد حمل فعل
المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة
عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتيب الآثار عند الحامل وعدم
التفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت
على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان تترتب عليها مسبباتها وان لم تكن كذلك عند الحامل
لا يخفى ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب

في تلك الأسباب من العقود والايقاعات وغيرهما هو الصحة عند الكل فان ذلك ثم
لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه
مستتبعة للمخالفات الكثيرة في انواعها ففي الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة
الألفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه وانه هل
وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحاكم ام لا وهل
وقع عند رجلين عدلين سوى من يجري صيغة الطلاق او كان احد العدلين
هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحاكم او الزوج
او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق في حضور
العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة
او الحضور فان كان في حال الحمل فهل كان في المرة الاولى والثانية ففي كل ذلك اختلافات
وان كان خلعيا فهل تحقق الشرط فيه من الكراهة على النهج المعتبر ام لا وعلى الوجه الذي ينبغي
يعتبر عند الجاهل او الفاضل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوضها
من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يخفى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض وما
يطول الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب
والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان
ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث
بقسميه او باحد القسمين منه دون الآخر وهكذا او بالجملة تغيير الرأي في اصل المعاملة

وبلاي

ومقلد المجتهد الأول ولو حصل بعد ان طرأ الانتقالات وتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة
وانتقل من الزوجة الى ولدها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج
عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اصبح بهذا الرأي وقال بهذا القائل
رأيي لا اعتداد برأي وتغيره يعني ان رأي وتغيره يعني ان رأي لو فرض ابطال آثار الرأي
الأول فكلامنا مع ذلك المجتهد وبيان عذره عند الله واقامة البرهان فهو خارج
موضوع المسألة نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق من رأس فهو كلام آخر بغير الرأي فان
من تغير رأيه في الاجتهادات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك تابعوا الى الرأي
السابق ايضاً وبقي الكلام حينئذ وبالجملة الكلام في العقود غالب للعبادات فلو تجدد رأيه
في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية يجب عليه القراءة
في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في الركعة الثانية
ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطين النجس بقليل المني
يرى الحنفية استحالته ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد فهل يجب نقضه وتبديله ام لا
وانه مما يقبل الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزاع او لا لأن المناط
في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آناً فآناً وليس مما يناط بالاستمرار
والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم
بجواز بناء المسجد عن ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جملة اجزائه
عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى بالفتوى

واتباع نفي العسر والحرج في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل بعض الصور وفي الصور

واتباع نفي العسر والحرج في ذلك بعد احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف صور

الصور التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسايل الخلافية التي هي مبني امور معاش الخلق

وصح ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبنيا في المسئلة الخلافية على راي مجتهد ثم بعد

ذلك حصل الاختلاف بينهما بحسب الطبع والهوى او بسبب التشكيك بتغير راي المجتهد

او تبدل له بآخر ورفعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فحكم بجواز النقض في ذلك ايضا

مشكل للوجوه التي ذكر عليه فذلكة المقام في بيان حال تجدد الرأي وحصول المخاصمة

بين الرأيين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم

وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها مخالف الراي مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة

خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه

كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم عقد وابه في المشهور وبينهم بلا دعوى

عليه السيد عميد الدين ره الاتفاق انه يبني على راي الثاني فيحرم عليه زوجته

قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم وتأمل فيه بعضهم

لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول وتبدل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم

لعدم الدليل عليه فان ما يدل عليه ادلة صحة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح

الابتدائي لا الاستمرار فعله وتوهم ما هو مقتضي تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ

النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهل الفسخ انما هو لما طرء عليه من عدم جواز نكاحها

صورا لكن

من رأس للعلم بجواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الأمر الإثم عليه فليس هذا
من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت لمهر المثل على الأظهر لظهور
فساده من رأس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي جاز التزوج بغيره
فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته وانما
يقتضي العمل على الرأي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبال
الغير كان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من رأس لا جواز العقد عليه بعد التجدد
ولم ينفسخ العقد الأول الا لتجدد الرأي ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ايلاء
او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد وحرم اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا
فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين
من الاجماع فهو كما اشرنا وما في يد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا الحقه حكم حاكم فان
الدليل عليه الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو لوجود الخلاف
فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج فيلزم ذلك
في المفتوي ايضا بمخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذلك الكلام في المقلد الذي نكحها بدون
اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده فقالوا فيه ايضا يحرم عليه اذا تجدد رأي مجتهده الا
ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام
كما مر بل هو اظهر هنا التأبيد بمخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه لتبدله مراجعته والامر
مقلده اذا قلده والظاهر انه يجوز له ان يبني على صحة ما حصل من فعلها وترتب الآثار عليها كما اشرنا

في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا تبع مجتهده الثاني لتبين مخالفته
لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا اذ الاظهر عدم وجوب مراجعته لحمله
لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو كان مجتهدا اتفق بناؤه على ما يستحققه في تعلم من عدم الدليل
على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلدا له سيما في المسئلة التي خالفه سيما في العقود
والمعاملات بل الدليل على الجواز الى آخره مخالفته لمن علم انه بني على احد الاقوال في المسئلة
بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه وجوب
مراجعته في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عمله اخذه كذلك
مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل
والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل
الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه اثاره فالظاهر
ترتب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من واقعه بان يكون خارجا عن الاقوال المحققة
في تلك المسئلة وعن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاحد
الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا للاحد من المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض
الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه
اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه
في نفس الامر فلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول
باستدامة اثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد التغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء اثار

العقد

العقد الحاصل بتقليد المجتهد وبعد تغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد
المجتهد مبنياً على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هنا مبني على الاعتقاد
على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين
عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها
بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العامل الجاهل الغافل مع
موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد او التقليد
فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في كل زمان مع عدم اخذها عن المجتهد وان
وافق رأي مجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طرايق السلف والخلف فلو
تزاوج المتزاوجان بعقد وصيغة مثلاً من دون معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد
والاخذ من المجتهد يجب على المجتهد الذي لا يقول بكونه كذلك مخطئاً في نفسه اذا اطلع عليه
لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذا سائر المعاملات ومحض توافقه كذلك مع رأي المجتهد
الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقاً لفتوى الآمر ولا يوجب صحته وكذا اجازته
بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالغرض هو انشاء العقد
بدون التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازماً لما فرط الآمرون
بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يخف هذا الاخفاء ويؤيده الاستصحاب
ونفي العسر والحرج وغيرهما انما الكلام في الصحة فيمن كان كذلك لكن لم يكن جاهلاً بالمرة
وغافلاً بل يترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الملامة والارشاد في الاخذ والعمل

واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه كل منهما وافق احدى الادلة والاقوال في المسئلة
ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا احد الاقوال في المسئلة بانه جواز
النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس سببا
يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف
لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا او عدم جواز نقضه
فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه عما ذكرت من جملة
متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم ياخذ
من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد
الامتثال او عدمه الا ما ثبت ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال
فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو تزوج احدا بنته بالجلي مع علمه بحصول
عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا او نحو ذلك
وسمعه المجتهد الذي رايه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق انه نكاح وبيع
ويترتب احكامهما فان غاية الامر كونهما منهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد والنهي مع انه
لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وانكار انه اسمع
الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا
لا نم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد وغاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ
عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة

واما

وان كان لانه اسمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه

الانشاء مقتضيا فالامر حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد

في الموضوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع سيما في جميع الموارد فان قلت الاصل عدم ترتب

الاثر والقدر الثابت من الترتب الاثر والقدر الثابت عن الترتب هو ما يحصل المعاملة

بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا

واما المتفطن الملتفت فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل

الشرعي يوضح الاصل والحكم الوضعي منفيه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل

غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيلاحظ والكلام السابق

ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه يخالف الرأى

هل المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل

الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر يخالف الاول ايضا

والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية يجب فسادا وافق واقعه ايضا

والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية بحسب الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور

بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدها لهذا الساكت رجما

بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد

متراضيا من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد

نقضه واذا لم يجز النقض فيلزمه ترتب الآثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد واذا خالف

الانكاحات الشرعية والاقوال المتداولة يكون باطلة فلا يخفى ما يلزم على بطلان مثل ما يحتوي عليه
على ما وقع من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب
وعدم ثبوت التكليف يرفع مقتضى هذا المعدا ايضا معاضدة والحق بان المقام بعد لا يخلو
عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق رأي المجتهد هذا حال اقسام
مخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض مع عنوان الحكم الصادر من الحاكم
لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه ابتداءً وان اختلف الرأي
من مفتي الحاكم او غيره فان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز واما الصورة
التي يجوز نقضها ولو وقع النزاع في اول زمان العقد او قبله او بعده بعد الاطلاع على ان الامر
حق الدعوى وان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز نقضها لو تراضى المتعاقدان
على عقد مع معرفتهما بكون المسألة خلافية وان بنيا على تقليد مجتهد واحد وكانا بعقوم مقاصد
كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد واثبتا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعوى نها
الهوى الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم **تنبيه** اذا خالف
البكر والولي وكانت البكر مستقلة لمن يحكم باستقلالها فان وقع العقد من احدهما قبل المرافعة
فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يقول بولاية البكر
فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يقول بولاية الولي وصدر العقد
من الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر عنهما العقدان فمقتضى الكلام بعينه
والعرض هنا بيانا ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظاهر وكذلك الكلام لو كان

مخلاني

محتملين او غافلين جاهلين راسًا وكون العقل في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على
خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الآثار وعليه فالمعرض له كسائر المعاملات
ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها في الكلام في بيان جواز او عدم بطلان الحكم او الفتوى
فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعًا وفرع النقض اذ با النص
القطع والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم بالحكم ما لم يكن منافيا
لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته قطعا
وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه حينئذ ينتقض اجماعا الظاهر وخطأه قطعا ومراده قضايانا
كالعلامة في الارشاد وغيره من البطلان حسب قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل
او بعده لغيره فينقضه ويبطله هو وذلك اما في المخالفة للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما
ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات للعجز في تغيير الرأي فانه ليس بظهور البطلان
قطعا اذ ربما يتغير رأي المجتهد ويحصل له الترجيح للرأي الآخر مع انه لا يظهر له بطلان الاول
ويحتمل بعيدا صحته ايضا فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق
الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يؤول الى ظهور التقصير في الاجتهاد
لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المصنفين
في كتابه وجعل معتمدا وذلك والغفلة الدالة عليه هو مخالفة ما هو من الاطلاع عليه
لتتبعه من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فيما هذا لا يقدر بمخالفه ودليله التتبع
عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل كتب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير

بابه المعهود وكك لا يفيد مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاقوال او مقتضى بعض المرجحات
المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظنون في الحالين فقد يتردد الامر بين حمل ساير
صحيحين بملاحظة الفرق في رجحان احدهما على الآخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على
الاضمار وبالعكس وهكذا فهذا لا يؤدي الى ظهور بطلان الاجتهاد بل غايته انه تغير رايه ولكن
يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود وخلافه عن الآية والاجماع والقياس
الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد وعلى
وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان
الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر
من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة
عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات
اتفق للمجتهد واستشكل المقام الشهيد الثاني في المسالك سيما في عبارة الشهيد ره
في غير الثلثة الاول كان الخبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا يفيد وكك
الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى ما قوله
عليه المحقق الاردبيلي ره فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي قال انه في صورة ظهور
البطلان بنقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الرأي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي
اشرنا اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق
في المسألة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم

بنقض

على التفصيل الذي قد مرّ وفيما يعلم التغيير في موضع آخر وفيما لم يبان ما اثبته الفتوى
من الاحكام الملزومة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا او لا يطلق عليه النقض
كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالرأي الآخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي انه لم يقل
ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق ثمرة الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي
وبنى عليه كلام الشهيد ابعد عن ظاهره سيما بالنسبة الى المقام ومخصوص بالمعاملة بالجملة
كلما تم في هذا المقام غير واضح بافادة المرام او غير منقح وقد ذكرت لك ما ادى اليه
النظر القاصر ورجاء المعفو عن الزلل من الله الغافر **قانون** اذا عمل العامي بقول مجتهد
في حكم مسئلة لا يجوز الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المتوافق والمخالف
ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الواجبة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه
موجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير رأي المقلد بين آنا فآنا نعم ان ظهر له رجحان بسبب العلم
والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع
والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهوره ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع لو ظهور
خطائه في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل
ويتكلم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام للتفاوت فيما لو
التزم المقلد بمجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان
متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول في غير المسئلة وقد مرّ الكلام فيه
قانون اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي على مذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكي

عند الحق العلام لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهره الاخبار عن علمه وللعامة اقوال
شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع على المآخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني
وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه
فجوزه في الثاني دون الاول والكل ضعيف **فائدة** لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف
فيما بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي
وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب
النبي والائمة عليهم السلام في ازمنتهم وللزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد
الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العلام وعندهم الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد
الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع
عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا جماعة
من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في الذكرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات
المذكورة المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقويها ما اختاره صاحب المعالم
ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن فاولى على جواز التقليد امران **الاول** الاجماع الذي
نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء **والثاني**
لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح
بعضهم بالاجماع على عدمه مع وجود الحي اقول تحقيق هذا المقام يحتاج الى بسط في الكلام
في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن المجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به

الاحاديث

الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم

الحجية بعد دفع خلط الفساد وغاية اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل الكتاب

واصل البراءة هو الاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية اخبار الآحاد لم يدل عليه

دليل الا حج وكونه ظن المجتهد او الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ فمعلوم الورود

اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عمل الفقها الو نكلفنا ها

مع ملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما نرى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح

المتأخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة

وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء

ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يحصل في مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق

بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها

او نقل رواتها وعلاج تعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الآحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب

واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فقد عرفت لكونها آحاد وان كان حصول

الظن فهو المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه

لو سلم هو النصوص والظاهر الذي لم يعارضه شيء والا فالخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات

ووجود معارضات عامها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه

غالبها لابد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم الحجية اي بالقدر الذي علم حجيته

فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة وقطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احد المقدمتين

في القياس قطعية بحجيتها فالحق ان يقال نحن مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم
بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقع
فاذا تعين المظنون فنود ان نوجه بين امور فالمكلف به احدها ثم فلا يرد الاشكال
الوارد على استثناء القياس ونظايره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان
القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونحوه هنا قوي جدا ان وجه هذا الاستثناء اما انه
من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع من جميع المختلفات وتفريق المؤتلفات
واما من جهة ان المنهي عنه معلوم على حالة الاضطرار فبعد ما ثبت بالبديهة حرمته
وقع الكلام في العمل بساير الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع
كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الآحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس فرضا
عن التمسك بمقتضى النهي في جواز العمل باخبار الآحاد وادعينا عن حجيتها النهي من جهة
نفس الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم القابلية لان العقل المقطوع به
في غاية القلة فلا يعرف اين ما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الآحاد حتى يجوز
العمل به وان كان يعرف فهو في غاية القلة على فرض حرمة القياس بالنص دون جواز العمل
بخبر الواحد فتأمل في معرفة الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد
تعبدي وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم ع لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى
الوزارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك منضمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك
في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقع وباب العلم البديهي منسد فلا اصلح له

عن الظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع

الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا

الظن الا من جهة التقليد غير مسلم لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام

في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع فما به هو الثبوت ويحتاج في تعيين من يجب تقليده

ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوع

الى العالم بالحكم فاما تشكل في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه وانا نتكلم في حصول العلم

ومعرفة اصل المسألة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسألة ثم في الارشاد والامر بالمعروف

والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين

وغيره من العامي مكلف على مقتضى فهمه واذا ادرك حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله

امه او ابوه العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء

المستنبطين وكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصوليين

والاخباري والكلام والمتجزي والمنكر والناقل وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع

الى القدر المشترك ومقتضى التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا

لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده ورجح في نظره ان قوله هو حكم الله

في نفس الامر هو ما قاله الحي وكذلك الاعلمية اذا لم يعرف الاثر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعتبر

هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق

العلماء المسألة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم يثبت على العامي الا وجوب

الوجوع الى ما هو اقرب المظنة انه حكم الله في نفس الامر وح فوجوعه الى فهم ذلك وتميزه من مسائله
الكلامية ومقاصده الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء
معهم لو ظهر له بعد ان العلماء بخلافه ونبهتهم اياه بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف بترجيح الاقرب
هو مقتضى تميزه وادراكه لا انه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء
ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص عن ورطات النزاع بين الاصولي
والاخباري مثلا وعرف مفهمه او بتعليم عالم اياه حقية طريقة الاصولي وحيث يحصل له التميز
بالاستقلال ولو من جهة الاعتقاد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل
الفروع بين تقليد مطلقين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان في ان متابعة
ذلك الميت اقرب الى حكم الله للامارات الخارجية والقرائن الدالة عليه ولو بسبب حلاح العلماء
ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت
منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ط دفعه بطلانه والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد
ايضا هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم سنده عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور
دعوى الاجماع من بعضهم على حصته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت
ليس حكم الله في نفس الميت لامر اذ المقلد اعم من العامي المتحجب فقد يطلع على الشهرة والاجماع
المنقول هو الظن وما ذكرنا برهان قطعي لا يجوز تخصيصه بالظن ثانيا ان دعوى الاجماع
في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداوله ما بين اصحاب الائمة
وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون منشاء حدوث المتكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة

الائمة

الائمة الاربعة ويشمل بذلك بعض اسئلة الائمة الآتية المناسب لمذهبهم فلاحظها
وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل الوجوب متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن
للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى تخصيصه ورابعا انا نقول نمنع حصول الظن منه
اصلا مع حصول الظن بتخصيص المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية اولى
احق بالتقديم وحصول الظن في الفرع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول اولا
فكيف يحصل الظن بفتويه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن نلتفت الى الآن الى القاعدة
الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من حيث انها فتاوى خاصة
مأخوذة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول انه لا ريب
ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو تابع لما اخذه فان القول
بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يقع من اجل الحصر
للمقلد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري فيئول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة
الشهرة والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الاموات في
لا انه يظن ان حكم الواقعي في المسائل الفرعية في حقه هو ما اخذ عن الحي لا الميت فههنا مقامان
من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالآخر وقد حصل للمقلد في كل من المقامين ظن فعليك بلزوم
ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه
عن الواقع وكان المتتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر الا مع ما يقتضيه الدليل
وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد

كليهما فلاحظهما وبالجملة على المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل الامر كاشف
عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد
انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون لا يثبت
مظنون وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها الكذب افادة الظن اذ المراد
من الظن الظن النفسي الامري لا بشرط الا الظن بالشيء لو فرض علم شيء اخر بقبل الظن عند [فيه]
بل لا يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هي فكان الشرع [حين]
قال اعمل بالخبر الواحد انما اذا اردت اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لا بنحو هذا انما
يحتاج فهمه الى لطف قريحة ومزيد رياضة فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس
هو محض الاجماعات المنقولة حتى يرد انها صحيحة في الاصل بل هو انسداد باب العلم واختصا[ص]
المناص في الظن والاعتماد على اصالة حرمة الظن وان القدر اليقيني هو انواع التقليد
الاخبار ايضا غير واضح لما مر وان فرض ذلك توضيحا وقوله على فرض تسليم عموم ما دل
على حرمة العمل بالظن فهو مخصص بقيد الظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد
والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجة فيه في القدر المجمل فلم يثبت وجه الم[علم] [معلم]
اخراجه من العام واحتمل دخوله وان ادعى ان يثبت المقدار المعين ويرتفع الاجمال
فلا ريب انه لا يمكن الا بظن فان هذا الامر لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد وكما ان ظن المجتهد
امر اعتقاده غير معلوم ولا معين انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي على طريقة
الاصول او الاخباري ثم هل هو ظن من جهة النظر في الواقعة او من الكتب فيه باستصحاب

حال الشرع

حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المانعة توجب احدها الى العمل بالظن وكذلك

الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه

ولبس الاشتباه احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات

حرمة العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فيؤول قولنا

الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد او ان تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل

بغيرهما ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرهما فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت

هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله ونظيرها قول المجتهد في الظن

ان الشك الاول في الواقعة كاف للاستصحاب واصالة عدم ما نحن في مقابل اصالة الذمة عنه بعد

ما علم يقينا جوازه وهو ما نحن فيه النقل عن جمع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص

في الجملة والخاص الحاصل ببعض المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر فتدبر فيه بفكر دقيق

ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل خبر الواحد والاجماع

المنقول بخبر الواحد وغيرها ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها في العمومات

الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة

المتنازع فيها حصول الظن بها على حكم الله تعالى فكيف يجتمع القول بان المظنون ان حكم الله

هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح الظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى

الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسألة فقهية وسيجي على الكلام

فظهر من جميع ذلك ان لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم

وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصراً في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم
اعلم ان الدليل فيه ليس لزوم محض العسر والحرج ايضاً حتى يدفع بانه مندفع بتقليد الحي لا انه
لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجد مجتهد حي مع ان المطلوب العموم ويدل عليه
ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عيناً على العوام رداً على فقهاء حلب
ومن قال بمقالتهم لا لاصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي
من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري
في نظر المكلف بحسب طاقته ومنه يعلم يجب على العلماء العاملين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسألة التقليدية من امهات المسائل الاصولية
كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة
العلماء ومناظرتهم في المسألة وتحقيق الحال ينجر في الارشاد والامر بما هو موجب
للاستكمال والردع عما هو منشأ النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال
على حجية العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد ثبت جوازه بالبرهان العقلي
فان سد باب العلم موجب جواز العمل بالظن وكما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات
الفقهية فظن المقلد يحصل عن متابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت
ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن
وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وبقي الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن يجب معه
العمل بظن كالتمسك بالسنة والاجماع المنقول فانهما يدلان الآن على بطلانه من حيث لا من حيث

انه ظني

انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم اخذ المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد
عاميا فاحتمل ان يكون ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في سائر
المسائل الكلامية من توابع اصول الدين التي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد
اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا مانع لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك
تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون
كالمجتهد لا المحض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى الا كما تبين كما مر والاجماعات المنقولة
في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل من في موضع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى
وارجح مما يؤيد ويؤكد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا المحض
التعبد عدم جواز تقليد المجتهد المجتهد الاخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح
نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول مجتهد له
انه لا يجوز تقليد الميت بسبب حسن ظنه وقلة تدبره فلا يبعد القول بوجوب تركه
ورجوعه الى تقليد الحي فيحصل الثمرة في النزاع ما بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب
التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل
واما ساير ادلتهم فاقواها ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي
ودلايل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع
بقاؤه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة
بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين

او بقاؤها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه
السابق المعترف به مع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة مع ان استصحاب جواز التقليد للمقلد
يدل على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد المقلد الذى كان تقليده
فى حيوته بخلاف التقليد الابتدائى واستقربه بعض المحققين من المتاخرين وعلى ان نعم
الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد فى حال حيوته ومن قد
بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها انه
المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا لا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلزم على مبنانا
فى الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل انما هو كشف الاتفاق عن راى رئيسهم
ولذلك يقول بعضهم ضر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها ان متابعة الاعلم
والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته فى الاموات وفيه مع ما عرفته من عدم صحة
اطلاق هذا الكلام ومع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنه
ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متميز فى الاموات وفيه انه مع ان التميز
ممكن للعلم بتواريخ كتب المعتمدين وفتاويهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الراى واحتمال التجدد
لا يصير للاصل كالحى وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا يطول الكلام بذكرها وذكرنا فيها
ثم ان صاحب المعالم قال فى اخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامى فيها الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز
ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتواه فى المعنى

في غيرها بعيد عن الاعتبار على البابا خالفا لما ظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع
الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى
كلامه هو قد ذكر ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى
اذ الفائدة عظيمة جدا سيما لمقلد مجتهد مات مجتهده وهو مستظهر الفتاوى بكلماته وكذلك
لمن شاركه في العصر القادر على الاخذ عنه بالرواية وكان ندرة او ادعوله على اصولنا
التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع
عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا
ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد للتقليد على التفصيل الذي
مر مرارا من فعل وتمييز الفاضل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاتحاد
على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد
في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما تم الكلام على القول بعدم التجزي
واما على القول به فيشمله في هذه المسئلة ونقله الاصوات في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز
ان كان مستندا الى الحي فلنا اختيار الاول قوله في الرجوع الى فتوى مجتهد وفيه انه اذا اداه العقل
الى متابعة في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه به فلا وجه لتوقف تقليده في الفروع
على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض بالمقلد الذي العالم
الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع
بسبب قوله وثاني الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا

سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وصول
مجتهد حي بها بعنوان المرور والعبور ومسمعهم منه جواز تقليد الأموات ثم يعملون
على قولهم قوله رد على الخلف لما فعلوه من اتفاق علمائنا آه فقد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع
وغاية الامر انه اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية
انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل
بتقليد الميت كما مر نظيره في اصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بنائه على العمل
بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا لان عمله
على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب اجمالا ان العمل بما
يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص مظنون له
انه حكم الله فهو فاسد لان الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراد الله منه في كل واقعة
وقد نشب على هذا المعنى من الفطام الى ان شاب فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما
علمه امه او ابوه هو نفس حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكلما يترقى على الحال
ويبدل له معلمه بمعلم آخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم يلح انه جازم
بانه حكم الله فلا مضايقة في قولك بانه غير فلان فالمآل الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له
الظن فعل ساد باب العلم وهو مكلف به سواء كان ذلك بتقليد الحي والميت سواء اختص ظنه
في شخص او اتصافه احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى لمن يبني على
تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم فهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد

ولذلك

ولذلك فصّل علمائنا وهو شيخ الركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل
عنه قال الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء
كان من حي او ميت لانه مكلف باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل
باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من الحاكي عن الحي او لا فان وجده تعين الحي
وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده
وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي ابن هلال رحمه الله ايضا
وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان
المعيار فيما بعد ما يظن انه حكم الله او احد من الامور المتساوية نسبتها الى ما هو حكم الله
او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه
بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله فحصر الامر في ولعل
من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا قريبة الظاهرة الواضحة
دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات كالصدوق ومن
شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية
حيا كان او ميتا وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها
الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك
والجواب منه ما بني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم
بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه موجب الاختلاف الاخبار فان تكلم الاعتماد

على الاخباريين ان كان لكون الاختلاف ناشئاً من عدم اصابة الحق فالاختلاف كذلك في العمل
بالاخبار ايضاً مبني على اختلافهم في الترجيحات المأمور بها بينها فالترجيح انما يعمل بحسب راي
المجتهد ولكون والغلط فيه ايضاً غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرهما ايضاً
من الامور الاجتهادية فرب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند آخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد
الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تأمله تنبيه اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد
فذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاولى اظهر وربما فرع عدم الجواز على القول
بعدم جواز تقليد الميت ويلزم القائلين بجواز تقليد الميت ايضاً على هذا المذهب ان لا يخلو
العصر من الرواية عن الموتى ايضاً ولا يخفى ضعف التفريع وسترجع ونجيب لما اذن لا دليل
على الاستحالة ويستدل به من قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر
الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق وجود مجتهد او يكفي
فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذلك
لا دليل عليه مما ثبت عندنا ان الله في كل عصر حجة يبلغ لهم ما يحتاجون فان ذلك منقوض
بعدم الموصول الى الامام الذي هو حجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس
الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع الشرعية
الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب
فيما جرت العادة ببلوغه اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا ص
او من العلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع آحاد

المكلفين

210

المتفقين في الأمصار المتقاربة وكذا الحال في الأئمة بعينه بل الأمر فيهم أظهر وأجلى

لعدم اقتدار غيرهم على نشر الأحكام من النجاسات إلى أنفسهم وكذا لم يجر العادة بأخذ الحاضرين

عنده وعندهم جميع ما يلقونه على ما هو عليه في نفس الأمر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه

ويقررونهم على ذلك كما أشرنا إليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلو لزم الرجوع إلى المجتهد

الحي على القول به إنما هو مع الإمكان وعلى قدر ما جرت العادة بوصول أحكامه إلى المقلدين

وعلى هذا أيضا القول بجواز تقليد الميتين بناء على الاستمرار المتفقون على الرواية عن الموتى

وعلى ذلك مقاصدهم من كتبهم أو لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد

الموتى للفرار عن الإشكال المذكور أيضا فنقتضي سنة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى

العقل والعدل والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما علم أنه من الله تعالى سواء كان باليقين

المصطلح أو باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذي هو الحجة من المجتهد الحي إن

اشترطناه أو بالرواية عن الميت أيضا إن قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام

وفي كل ذلك إما باليقين أو من حيث كونه من أحد الظنون وأما لزوم العمل بالاحتياط

فلم يجب علينا حجيته كما حققناه في محله فإنه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا لا عند

المقلدين حيث يوجبون دون الاجتهاد في المسألة من حيث كونها كلامية ولا عند المجتهدين

الناظرين في المسألة لأجل إرشاد العوام وأمرهم بما يستكملون به نفوسهم لما بيناه

بل تكليفهم أن لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون أو يظنون أن التكليف ليس بخارج

عنها والحاصل أن اشتراط العمل بقول الفقهاء الأعلام أو المجتهد الحي أو الرواية عن الموتى

اذ كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل من ذلك
والثاني نعم كما عرفت فالمعدوم مثله فالشارع ح في بيان تكليف الغير المتمكنين ولا يجب على الله
وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم
الاتيان بالمتعدد والمشكوك ومن ذلك يظهر الجواب عما قيل انه لو لم يجز تقليد الميت
فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل
الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ايضا من حيث تعطل القضاء
لانه مختص بالمجتهد عندهم ومخصوص بالصنائع الواجبات الكفائية على ان الوجوب الكفائي
انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين لم
مع انه انما هو في طبقة من المكلفين فانعدام المجتهد فلا يبعث على طبقة الثانية لاستحالة
تحصيل الاجتهاد من دون الاستناد والكلام حينئذ هو الكلام في غيبة الامام بسبب تقصير الرعية
في الطبقة الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه لعله علم قابلية طبقة الثانية وعلم تهيؤهم
لظهوره وصعوبته ايضا منهم انه اذا ظهر لا يعينونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم
صار سببا لعدم ظهوره في طبقة الثاني ايضا بخلاف المجتهد ومن ذلك يظهر الجواب عما قيل
ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي
لا انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة
قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع
المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا ان حصول الاجتهاد امر تدريجي [illegible]

الاحتياج في ان من الاداة لا يستلزم دفع وجوبه لتدارك الحوائج منه فيه والتقاعد عنه
يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية يقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله
مع ان العقلاء يحتاجون الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا

خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح **قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي
مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع
من امكان تحقق الاجماعين على ما هو مقتضى النقيضين مرة وعلى ما هو الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك
يرجع الى العدم لان ذلك انما هو مقصود بالنسبة الى الشخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين
والآخر على الآخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحقق وجود الاجماعين وكذلك الخبران القطعيان
كذلك وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين
دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين
وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه
اولى ببعض وهو صريح العلامة في التهذيب ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل الكلام
على المجاز في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم
واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم المناقضة اللهم الا
ان يرجع احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الآخر على عمومه كما فسر النبي وان لم يكن ذلك
فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة
والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا بد ... في هذا المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف

كما اشير اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة فقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل
لقلة الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح
ولكنهم لم يحققوا معنى قولهم لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا
فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوضيحه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان
بارجاع التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل باحدهما وترك الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض
ان موضع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين
ح دليل على حكم شيء آخر فضعف احدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لتركه طولوله
وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب واخرى منها تثبت له
بالخبر الواحد فبعد ملاحظة القراين المخرجة اللفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا
فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وتكليف المكلف
في كل مسئلة العمل بمقتضى ما دل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح هنا
ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب الفحص والتفتيش
عن القراين والامارات اللفظية والحالية والعادية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة
خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة الغادي فانما اوجبا السائل كامر ومن احدهما كما في العام
والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الآخر وهكذا
فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن يتبع النظر في القرينة اذا قامت على معنى خلاف الظاهر
في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لابد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث

تغلب قرينة على ظهور الدليل الأقوى حتى لا يلزم ترجيح الأضعف على الأقوى مثلا لو وقع
فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم دليل على طبقه وتكليف المكلف
في كل مسئلة العمل بمقتضى يقين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر آخر معمول به
عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم
الأضعف على الأقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن
وهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فنقول ان صحيحة زرارة
المعتبرة المفسرة للآية بقوله تعالى يعني في القراءة قرينة لارادة خلاف الظاهر من الآية فيجمع بين [العمل]
بالرواية الأولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام
عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو الظاهر كلما تيسر ان يحصل الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج
احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظن المجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر لم يجب
ممكن التمسك به في المقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يستند اليه بل ربما يوجب
الخبر الدليل الشرعي واسناد الأخذ بما لم يصل من الشارع اصلا فلا دليل على ادخال كل
من المتنافيين الى بعض الأفراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه
في حمل الولد في الأحاديث الدالة على حضانة الأب على الذكور والأم على الأنثى الا ان يكون [الشهد]
قرينة على انه كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة الغادي وان كان بناؤهم
في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف المستفاد من الأخبار فانهم كانوا اذا [سئلوا]
عن اختلاف الأخبار حكموا اما بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الأفقه والأعدل وغير ذلك [ولم يحكموا]

فالجمع مهما امكن حق بالمعنى المذكور بل نظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يعملون على سبيل
الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولكم وربما يجيبون عن
اشكال الاختلاف الوارد اخبارهم واخبار آبائهم باخبار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمروهم
بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب
الجمع بين الدليلين على التبادل بل هو بملاحظة المرجحات اولا وتقديم الراجح ثم يذكر المخالف ويأوله
بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب
حصول التناقض في الاخبار الائمة ع واراد بذلك دفع التناقض بابداء الاحتمال الغير
المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم
ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية
ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع او الظن القائم مقامه
واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة
الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب
او نحو ذلك يوجب انفهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه
بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة
الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب
في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب
حمل اللفظ عليه عرفا ولغة ولا حجة فيه سيما اذا اوجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف

ولكن

ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن

بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح

احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا او لو سيد في غير ذلك ايقم وجوب نفي التأويل

التأويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن

جميع ذلك ظهر ان محض كون احدى الاطلاقين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص

وان كان العام اقوى بسبب الاعتقادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص

لمخالفة الاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رد رواية سيف ابن عميرة

الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل

وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال

الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء

معنوهم دلالة تابعة للدلالة على كل معنوهم ودلالته على كل معنوهم اصلية فاذا

عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذ عملنا باحدهما

وتركنا العمل بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى ولتوضيحه

العلامة ره في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة

من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعية في احد

الدليلين وابطال لهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين

وابطال الاصليين اذا كانا من دليلين او آحاد اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين

فلا هو ظاهر فان صنيعه تعطيلا للفظ الآخر والمعاملة بالكلية ومن المعلوم ان التاويل
اولى من التعطيل اقول ومثلها في هذا النظر مما فهمنا وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين
في خروج عن كلام الشارع راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك
التجوز وحينئذ يكون معنى لا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه
لا مانع ولا مخالفة في ترك الآخر لاصل البراءة لاستحالة العمل عليهما معا على ما ورد
عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما شاء ثم ان
التفصيل الثاني في تعليل ما ذكره نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن
جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ما لكنه وطلبين يده عما ثبت على او
على السواء او لم تكن لاحدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يقع بعد ملاحظة التراجيح
والبينتين واسقاطهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن العلاج في ذلك التوزيع
لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة
الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر او دخول اليد وهو وجه اعم من الحقيقة والاشتباه
كما حقق في محله ويمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف
فيجري مجرى ما لو لم تكن يدهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال
في وجه التنصيف ولعل وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك
في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فالقدر المسلم فيما يثبت اليدان
عليها على السواء انما هو على الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة

صنفها الى ما لا نزيده على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر نحكم بشركته اذ هو مقتضى
تواردالدليلين على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين
اللفظيين الذين لهما حقيقة ومجاز فظهر بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر
ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح
بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على العموم الآخر باولى من العكس وذكر من جملة
فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله صلوة في مسجدي هذا
تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه ص على المسجد الحرام
ومسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت على المسجد هو البعد عن
الريا المؤدي الى الاحباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين والحكم في المسجدين
مبني الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في الصحة وحصول
الثواب وتحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بمعنى صورة التعارض
التي يجمع فيها بين الدليلين فيما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد
على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الريا من الفريضة
وهذا الاصح وصرح فيه بذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول الوفق
بين المقامين انه في الاول ومرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ودلالة
الروايتين على استحبابها في المسجد ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك
الدلالة بل خص عمومها بامر خارجي وحمل قوله ص صلوة في مسجدي على ارادة صلوة

على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله ص افضل الصلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه صح

القرينة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما على
المبيت وتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجد بالقرينة بامر خارجي لا بامر راجع
لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل
في الجملة ولكن لا بد ان تكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكرنا هنا
ليس بتلك المعتمدة الا ان عمل الاصحاب والشرع بينهم صار قرينة مرجحة لذلك الحمل
وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني في
في بعض فوائده ثم ذكر في التفصيل فروعا اخر للعامين من وجه ثم قال لا اذا تعارض ما يقتضي
ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل
باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه
على الترك وجزم الآمدي وجماعة بترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي
وابن الحاجب ايضا انه مرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معناه ما ذكرناه ما لو دار
بين الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان
مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان
في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان
الجمع حاصل اذ يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية ان ذلك خروج عن مقتضى الدليلين
بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الآخر بسبب الترجيح او العمل
على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما

لا يعين

لا يصير موجبا للتأويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الاخبار قرينة
على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت
فالتخيير وذلك لانّ المظنون ان اصل الاخبار صادر من الشارع وان حصل الاشكال
في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الاخبار بتمامها
من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلّمنا ولكن لا نم انه
لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون
احدهما وارد مورد التقية فيجب الغاؤها او اسقاطها فلا دليل على وجوب التأويل واستعمال كل
منهما او المبهم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال فاذا اردت المعنى التحقيقي
لقولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح فهو انه يجب الفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات
حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللائق بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بيّنا
سابقا وحقيقة يرجع الى انه لا بد ان يتأمل حتى يظهر ان الموضوع في الاخبارين واحد
والمختلف وان التعارض الظاهر فيهما هل هو واقع او هو كذلك في محل الظاهر ثم العمل
على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوده الغافل فلو كان التعارض فنحو التخصيص
ثم ان المعارضة بين الامر والنهي وقد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل
الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بان المأمور به والمنهي عنه كاختلاط
موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتها
والمشهور وجوب غسلهم والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام

بالمشية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الأصلين وقال انه يعمل بالأرجح منهما الاعتضاد وانما
فقد في المسئلة وجهان ومنوع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فيه ومنها امثلة تعارض
الاستصحابين في الدجاجة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت في الماء القريب على وجوب وشك
في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على الطهارة
الثوب وفيه تأمل وقد اشرنا في مبحث الأدلة العقلية الى جواز العمل بالأصلين المتنافيين
في الجملة فراجع تعادل الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه
ووقوعه عقلا كحصول البرق المتواتر في ايام الصيف فتواتره يدل على المطر وكونه في الصيف
على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا
انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة والصدق بحكمين متنافيين
والعلم به ضروري وتعادل المتعارضين قد يكون في المسئلة كما بين متساويين دالا احدهما
على وجوب شيء والآخر على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة
مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينتين المتساويتين وايضا فقد يكون
التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه
لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما لتنافيهما ولا تركهما معا للزوم العبث
في وضعهما على الحكم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه لانه
في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة واحدة معينة منهما وفيه انا نختار انه متى كانتا
ونرجع الى الأصل ولا محذور اذا لم يثبت من الشارع الحظر المكلف فيهما وان ثبت فيتخير

الرابع

الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة والحظر فباعتبار تقليل المبيح يصير مباحا وباعتبار
تقليل الحاظر محظورا واتم ان المجتهد مخير في العمل باي الامارتين شاء وعند مقلده كذلك واما
في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المبتلا عين لمنافاته مع قطع الخصومات
لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي برجح احدهما في صورة واخرى في اخرى قولان الاقوى
نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير
وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء الكلام فيه **قانون** الترجيح في اللغة
هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو المناسب
للتعارض والتعادل الذين يستعملان معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا افعال
في المجتهد فكذلك الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى آخر وهو تقديم المجتهد واختياره احدى الامارتين
على الاخرى للعمل بها وهذا لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم حصول التعارض في غيرهما
كما مر فيحتاج الى المرجح للتقديم حذرا عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به
على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح يسمى في الاصطلاح القوم بالترجيح وعرفه
بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها الا ان التعريف الذي ذكرناه اليق بمحله
اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يلزم ان يكون
مبدا الاشتقاق فيهما ايضا مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث الاخبار
الآحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في لفظ
المذكور فلا معنى للترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي والشيخ الجواد

لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل
المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب
بفعل المجتهد من الافادة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين
يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ايضا اما التخيير او التوقف لان
زيادة الظن لو كانت معتبرة في كل الامارات لكانت معتبرة في الشهادات فالتالي باطل فالمقدم
مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليا لان المراد في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد
ثم ان المرجحات مقصودة في كل الامارات فنحن ايضا نذكرها ولا نشير الى الحكم الباقي
فنقول ان الترجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد
بالامور الخارجة واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل المذكورات مرجحا انما هو
اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة
اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون
في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساويا في سائر
الصفات فانه لا حاجة اليه ههنا لنا والترجيح من جهة السند من وجوه الاول
كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون
الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين الثاني
قلة الوسائط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فيقدم على كثرة وسائطه لان تطرق
احتمال الكذب والسهو والغلط ونحوها في الاول وهو واضح وعارضه العلامة في النهاية

بالنادر

بالندور والقلة فيكون موجوداً من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم او ولكن كان
من الوسائط للآخر وكان الفاصلة بين المروي له والامام المروي عنه فلا وجه له الثالث
رجحان الراوي احدهما الى الآخر من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه
والعدالة والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة الاسباب
الحكم وموارده ومصادره ومناسبة حال المروي له وكيفية الرواية وذكر حال السماع
مما يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك سائر الصفات المذكورة يوجب القوة بالصدق
وعدم الغفلة فيحصل الفرق في العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط لكن
ولما كان ذلك من قبيل المجتهدين الان اصحابنا هو من باب الافادة للمقلد كافادة المجتهد وقد عرفت
الاشكال فيه ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد والاثنين
والاكثر وامور أخر مثل كون احد الروايتين يباشر للقضية دون الآخر كما يقدم رواية
ابي رافع ان النبي صلعم تزوج ميمونة وهو حلال وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس
وانه نكحها وهو محرم وكذا كون احدهما مشافهاً للمروي عنه دون الآخر وكذا كون احدهما
مرويا مسنداً والآخر معيبك وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الروايتين
غير مشتبه الاسم دون الآخر واما الترجيح من حيث المتن فتوابعه من وجوه الاول يقدم
المروي باللفظ على المروي بالمعنى وفسره الشيخ بينهما اذا كان معروفاً بالضبط والمعرفة
ضعيف وهذه المعرفة شرط جواز ذلك لا اشتراط الميادات ولا ريب ان الاول افضل من النقل
فكذا الثاني يقدم المقروء من الشيخ عليه على المقروء عليه الثالث يقدم المنافي الدلالة

على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الآخر او من جهة اخرى
مثل تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقرءا وان لم تفعل فقد خالفت
رسول الله صلى الله عليه وآله ومثل ما لو كان احدهما معللا دون الآخر ويكون دلالة احدهما بعنوان
الحقيقة والآخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الأقرب والآخر بالأبعد او احدهما
بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والآخر بالخصوص ولا يذهب عليك
ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول
العام فيكون بينهما تناف صريح ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح
من العام للخصوصية والظهور ومثل الايات في قولهم بان في التخصيص جمعا بين الدليلين
وان الجمع مقدم على الترجيح وان لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له
من العام وتخيير الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء القدر
المساوي له من العام واسقاط الخاص ويندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما لو كان
احدهما عاما مخصصا والآخر غير مخصص او كان التخصيص في احدهما اقل وفي الآخر اكثر
الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجهها انهم عليهم السلام
كانوا افصح الناس فالأفصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدور والتحقيق في ذلك
ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها من غير متكلم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة
السجادية وبعض كلماتهم الآخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من اقويها
والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم عليهم السلام لم يكونوا متعينين في شأن

الفصاحة

الفقاهة ولم يتفاوت كلماتهم فضلا عن تفاوت في الرتبة بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول
الرجحان او الظن معه احتمال ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون
الآخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية ففي وجوه منها
احدها عمل المشهور وسيما المتقدمين لقرب اعصارهم من زمان الائمة وتمكنهم من معرفة
حال الاخبار اذ لابد من المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء
والآخر موافقا للمتأخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عصرهم وتمكنهم
من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر تحقيقا وادق نظرا
مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عصرهم وهجرهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم
ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولابد للمجتهد من التأمل في كل مقام فربما كان اجماع
القدماء على حديث لاجل شبهة التقية الباعثة على اختفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان
ذلك وكلما اظهر الحال بعده بالتدريج للمتأخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجتماعهم لاجل
قرينة خفيت على المتأخرين فلابد من التأمل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار
على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي والظني بالاطلاع
عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة
الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين
الثالث موافقة الاصل وعلى التقديرين للموافق المقرر وموجب التقديم الناقل فبعضهم رجح
المقرر لانه يحمل كلام الشارع على التأسيس والافادة دون التأكيد فان العمل على المقرر

موجب التقديم الناقل عليه يعني ان الش حكم بالناقل اولا ورفع به حكم الاصل ثم قال
بالمقرر ولرفع حكم الناقل فحصل رفع في محلين ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون
وقوع المقرر بعده فلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا وانت
خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل مما هو فوق حد الاحصاء ونيل الاشباه
الضعيف لا يوجب هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه
بخلاف المقرر فانه مزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل وضعف الاول بان ذلك انما
يجوز في تقديم المقرر وان جوزناه مناسبا وليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان في ذلك
نسخ معارض للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر هنا انما يتم ان لو قلنا
بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق انه ان علم حين التاريخ من كلام الرسول
فلا اشكال في تقديم المتاخر منهما وان لم يعلم او صدرا في مجهول التاريخ فلا بد من التوقف
هذا اذا علم صدورهما معا عنه واما مع علم العلم بالصدور فلا كلام حينئذ كما لو كان
في اخبار الائمة فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء في احدهما
او التقية سواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا
بدليل آخر وهو العقل فيكون ارجح في النقل سواء علم التاريخ في كلامهم ام لم يعلم وكيف كان
فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل بها ومن ذلك الراجح مخالفة العامة
فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية وقد اشير اليه في روايات كثيرة وكذلك اما
موافقة الرواية لجميعهم او الذين يعاصرون الائمة المروي عنهم او لبعضهم ففي ذلك الراوي

فافهم

فانهم مختلفون في المسائل جداً وكان التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة
حال الراوي والمروي عنه حيث نقل عن تواريخ العامة ان علماء اهل الكوفة في عصر الصادق ع
كانوا على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريح واهل
مدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث ابن سعد واهل خراسان
على فتاوى عبد الله ابن المبارك وهكذا كانوا مختلفين شتى حتى استقرت مذاهبهم في الاربع
في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التأمل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة
نفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او ضمناً بسبب حال الراوي والمروي عنه وغير ذلك
لا الحمل بمجرد موافقته لبعضهم على اي نحو يكون ولا يجعل كفاية مجرد الاحتمال اذا لم يتحقق
الاحتمال في الامر اصلاً ثم ان المرجحات الاجتهادية مما يوجب الظن بالصحة كثيرة لا يبلغ اكثرها
فيما ذكرناه وقد مرت الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يجد ويتتبع
ما يوجب الظن وان كان بعيداً في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتعليله
على ما البنى بيننا السند بحسب المصطلح المتأخر كما اشرنا الى ذلك في مبحث الاخبار فان هنا
مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء منها ان ملاحظة سند الاخبار واتفق اشتغال الائمة ان يتنبهوا
عليه لئلا ايراد عليه بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر علامة المجلسي ره كلاماً في ان تعبيته
لا بأس هنا ايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني
عن محمد ابن اسماعيل عن الفضل ابن شاذان عن ابن ابي عمير بعدما حقق ومبين انه محمد ابن
اسماعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا تقدح في صحة الحديث لوجوه الاول

ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في النكاح واعتماده عليه يدل على ثقته

وعلمه وفضله الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واستشهاده بين المحدثين لم يكن

الكليني يحتاج الى واسطة موثوق بعينه وبعينه ولذا اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث

ان الظاهر ان هذا الخبر مأخوذ من كتاب ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصولنا الاربعة

عندنا بل كانت الاصول الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما لا نحتاج

الى سند هذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء

بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من

المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعف

او مجهول وهذا باب واسع شاف نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي

وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بامعان وسبر الاخبار

وتتبع سيرة قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من له

سلوك مسالك المتعسف المعاند الاول انك ترى الكليني يذكر سندا متصلا الى ابن

محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدى بابن محبوب

مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد

السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني

والشيخ وغيرهما يوردون خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم

يوردون الخبر بعينه في موضع آخر مبتدأ الى صاحب الكتاب او بمقدم سندا او اثنين منه

الخ

الفقيه ومن تبعهم لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف
في موضع آخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد الا تيمنا وهذه
الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق مع كونه متأخرا عن الكليني اخذ الاخبار
في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد
صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذلك صار
الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من ساير الكتب والعجب ممن تأخر كيف لم يقتف اثره لتكثير
الفايدة وقلة حجم الكتاب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك
ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب
من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد
واضرابه مع انه ضعف في الرجال جماعة ممن يقعون في اوايل الاسانيد الخامس انك
ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة
لم يوثقوا فغفل المتأخرين عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن
محمد بن يحيى العطار والحسين بن حسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا
السادس ان الشيخ فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر
على المتأخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية
وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في ختم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع
الممارس انه اخذه من شيء من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح

مع صحة سنده الكتاب الى الامام وان الكشي الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف كالسابع
ان الشيخ ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف
اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن نعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين بن جعفر بن حسين بن حسكة القمي وابو زكريا
محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع روايات الصدوق بتلك
الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في الفقيه بسند
فسنده صحيح الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سنده صحيحا اليه وهذا ايضا
باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم يصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احصلت
جميع ما ذكرناه كله من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واضيفت اليه
بمجمع البحرين وثبت بتعقبات المتعسفين وتاويلات المتكلفين لاضلك من ابواب حقيقة
هذا الباب والاغتياح بعد ذلك الى مخالفات الاخبار ونعني في تصحيح الاخبار والله الموفق
للخير والصواب انتهى كلامه ثم اعلم ان هنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض
بين الاخبار وترجيحها ينبغي ان نتكلم ونقربها عليك في اصول الفقه في مختلفة في نفسها
ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنته بعينه ايضا بل وفي كثير منها
ان ما خالف كتاب الله باطل ومن زخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه
وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير او الامر ودون
ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف او كلاحتج بلقاه من يخبره وانه

في سعة حتى يلقى وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر ابن حنظلة قال سئلت
ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى
حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا
ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم
به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت
فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى من كان
من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين
رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله صلعم حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات
ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما
الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به
ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قال جعلت فداك ارايت ان كان
الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين مخالفا للعامة والآخر موافقا
لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما
الخبران جميعا قال ينظر ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق

احكامهم الخبر بين جميعًا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات

خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعًا الى زرارة

قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما

اعمل فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي

انهما معًا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك

فقلت انهما معًا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه

وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع

فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال اذن فارجه حتى تلقى

امامك فتسأله انتهى كلام العوالي ولست خبيرًا بان العمل على هذه الاخبار لتعارضها وتناقضها

في بعضها تقدم اعتبار صفات الراوي بالاجماع كما في رواية بن حنظلة مر تقديم العرض

على الكتاب وفي بعضها تقدم العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء آخر وفي بعضها تقدم الشهرة

على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من المناقضات وقد تصدى بعضهم

للجمع بينها بوجوه لا تكاد تنتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا طائل بذكرها وذكر

ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد مر ان حجية

اخبار الآحاد اما من الدلالة الدالة على حجيتها بنفسها كاية النبأ والاجماع او من حيث

انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من حيث انه ظن المجتهد

فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها ويترجح صحتها وهو اتفقنا

في الاول: اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله صح

للحجية

للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه الترجيح ام لا فان حجية
هذه الاخبار الواردة في العلاج ايضا انما هو من حيث انه ظن المجتهد بالفرض ولو فرض حصول
الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسألة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن
الحاصل من حجية بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثل ان الظن الاجتهادي
اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور
في الاخبار العلاجية بكون الراوي او الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تأملنا في المسألة
الفقهية ورأينا احد طرفي المسألة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القرائن
الاخر مثل علو الاسناد وموافقة دليل العقل وغير ذلك والمرجحات الاجتهادية
وان كان الطرف الاخر موافقا لظاهر الكتاب ثم لو اعتقدنا على ظننا هذا باوثقية
ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسألة الفقهية لنفس الامر وراجعنا
مختارنا في المسألة الاصولية وترجيحنا لما دل على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور
فلا بد ان نترك الظن الاول بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما
بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسألة الفقهية اولا والثاني ظن
بواسطة فرض تقديم اعتبار ظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسألة الاصولية
والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره
والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسألة الخاصة الوارد على خلافه لاني اذا تأمل المجتهد
في المسألة الفقهية فلا بد ان يتأمل في علاج المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيه

وتعيين مرجعها والتأمل فيها وترجيح ما دل فيها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن

له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل له الظن بخلافه من تلك الأخبار المتعارضة في المسألة

الفقهية لأنا نقول التأمل في المسألة الفقهية ولا بالعكس كما نرى أنا نثبت في الأصول

رجحان الاستصحاب والعمل به بل ربما يستدل به عليه بالأخبار الصحيحة ثم فلا يحصل الظن

في الفقه على خلاف مقتضاه من حيث أنه فيه وكذلك رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب

لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في المسألة الفقهية مع أنا نقول التأمل

في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الأخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع إلى جميع

القرائن والأمارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسألة من الرجوع إلى ظن المجتهد من حيث

هو ظن المجتهد لا إلى الخبر العلاجي من حيث هو خبر العلاج فلا مانع من حصول الظن في المسألة

الفقهية على خلاف مقتضى المسألة الأصولية أعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل

أنا نقول التأمل في الأخبار العلاجية من حيث هي ومن حيث أنهما خبران متعارضان

يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الأخبار أو ثقة الرواة مثلا مع قطع النظر

عن ملاحظة مسألة من مسائل الفقهية والتأمل في المسألة الفقهية الخاصة قد يقتضي

خلافه وإن لوحظ الأخبار العلاجية أيضا ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فإن ملاحظة

الخبرين في المسألة الفقهية ليس من حيث أنهما خبران متكافئان بل قد يكون من حيث أنهما

دليلان من أدلة المسألة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق

الكتاب إذا لوحظ الخبران من حيث أنهما خبران متعارضان وبين فقده وحصول الظن

في المسألة الفقهية بتقديم ما خالف العامة فان قلت ان مع حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى
الروايات بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة الفقهية مع مخالفة
الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة الفقهية مع كون طرفها الآخر موافقا
للاستصحاب فقد توهم قد يقال من ان الظن على الاصل ولكن ذلك الا لاجل حصول الظن
في طرف الظن فهذا الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى
والمفروض ان العمل على الظن ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن
او الغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما وجدناه من الاخبار العلاجية
هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من جهة الخبر
وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسألة الفرعية من جهة اخرى
من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا فمعنى حصول الظن الاجتهادي
بتقديم الخبر العلاجي بعد عدم تعقل امر دون ملاحظة موافقة المسألة الفقهية له موجب
لو حجابها في نفس الامر وموردت لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر
العلاجي بل قد يكون هو الترجيح على حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الخبر وملاحظة
الحيثية لا لها انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية
للتعبد واما لو اريد بحضر الترجيح في الاخبار العلاجية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة
عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضنا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي
ايضا ظني بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر

عن كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى ثمرة ح في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص
الدليل القطعي العقلي بالظني وهو باطل كما حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي
فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار الآحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد
من الادلة العقلية التي ذكرناها في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا جواز العمل بالظن
بما لم يقم ظن آخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل على احد الخبرين المتعارضين في الوجوه
مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه على خلاف المقتضي ما هو اقوى من الاخبار
المتعارضة الواردة في علاج التعارض وخصصناه بلزوم المحذور المذكور مع ان لنا
ان نقول لا يحصل الظن في الخبر العلاجي ح ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق
الكتاب مثلا مظنون الصدق والراجح ح العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد
في توجيه المشهور على موافق الكتاب بسبب ان روايته افقه واعدل واوثق لان المراد
في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري
لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما صدر عن المعصوم موافقا للحق النفس الامري
بل ربما كان من جهة خوف او تقية ونحو ذلك وكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل
على تقديم ما وافق الكتاب مثلا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الذي عنده
مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات الآخر او المراد بالكتاب هو
الاعم مما علم صدوره مزودة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن
بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحقيقة احد المتعارضين

من اي وجه

من اي خبر يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد
لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ولغيره من الادلة سواء اتفق بعض الاخبار الواردة
في علاج التعارض من حيث كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من غيره فلا فرق ام لا فاذا
تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما فيتخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسئلة المرجحية
لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه
الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدل لها مما يدل على حجيتها من حيث هي
من الايتين والاجماع مع ما بينا انه لا يتم وصح تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فيه
ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون بتلك الادلة ولا يخفى انها
لا تدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بهما فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار
على بعض وترجيحه فان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار عملا بانه خبر ولعله تثبت حجيته
مع منع شمول الدليلين لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه فلا يستلزم الدور
كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه
خبر وهو خارج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم
طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وهو موافقته للحق النفس الامري لا في معرفة
ما هو صادر من الامام عن غيره وظاهر هنا ان المراد منها الاجتهاد في الاخبار القطعية العادا
وتلك الاخبار اتم من الادلة الدالة على ان جل اخبارنا ظنية وما يتوهم ان ذكر هذه المرجحات
في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة

التي تقطع السليقة السليمة بفسادها في نقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة
جميع الوجوه توجب اقتصار الائمة في بعضها بواحد من الوجوه المذكورة مبني على الداعي
اليه فلما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة قد خاصموا دين الله وكتابه فدعاهم اهوائهم
الى وضع اخبار مخالفة الكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين
المبين وترويج طريقة المبطلين فسلط الائمة في العرض على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد
جماعة كانوا مبتلين بمباشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون مسلطين
في زمن الائمة وكانوا يتقونهم وربما يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية فعرضهم
في العرض على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر عند مراعات
حال الشهرة ولما كثر الكذابة والقالة واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم
في اخبار اصحاب الائمة موضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك
الى غير ذلك من الوجوه والاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون الملاحظة
الا على ملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالمخصص وانا من جهة كون الروايتين
مفروض من التساوي في غيره واما رواية عمر ابن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان
المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين حكم اولا برجوعهما الى رجل
عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه والاعدل والاورع
والاصدق في الحديث على الاجمال ويكفي مؤنة الفحص عن حاله وحال حكمه اذ الظاهر من حال
مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه وموافق الكتاب ومخالفه

وموافق

وموافق الكتاب ومخالفه وموافق العامة ومخالفهم وموافق الاحتياط ومخالفه
موجود فهذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفي عن التفحص الآن الا
انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب الله
مثلا او بخلافها ايضا فاستبعد وارجع اليه ثم لما فرض من الراوي وهو ما فقدنا في الصفات المذكورة
حكم الامام عم بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظة ان ايهما موافق للمشهور المجمع
عليه وامر بما بعده وذلك ايضا عبارة عنه وذلك ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع
عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي لك الاعتماد على ما فيه بعد المشهور وعن الفحص
عن حال الحكم الا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي
التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريق الترجيح مع الامكان
موجب لاختلاف الحاصل منها بحيث لا يرجى رفع المانع ان فيها اشكالات اخر مثلا
الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها ومثل
ان الورع والصدق لا يستلزم الاقربية الى الواقع بل انما يستلزم الاقربية صدوره
من المعصوم والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية من العامة
وفقا لمذهبهم او خوفا من سلطان العصر المتغلب وان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاهل مذهبهم
كما ذكروه في مسئلة نجاسة الخمر فحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة خوف السلطان
عما شربها الا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في صور فقد
الكتاب وعدمه لان الظواهر المستفادة من الكتاب مما لا احتياج الى العرض عليها واما

المختلف فيها فلا يناسب هذه والتشديدات وان مخالفها زخرف وباطل لا يناسبها بعد القول
بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخبارية المنكرين
لحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة
من الكتاب التي يمكن معارضة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ورود تلك
الاخبار من تقديم الارجح على كتاب الله في جواب الرواة في الاحكام المختلف فيها نعم
ما دل من الآيات على اصل البراءة والاباحة مفهوما يمكن وروده في الاحكام لكن مخالفة
اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضاها
بخبر الواحد وغيره من الظنون عند الاخبارية الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف
والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها
لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولاصابة الجرح والفسق ومثل الاشكال في
الامر بالتخيير في كثير منها في آخر الامر المستلزم بترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي
والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في مثل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا يثبت
باخبار الآحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية
حكم موكول بنظر المجتهد لا لخصوصية فيهم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر كون ما ذكر في تلك
الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليه مطلقا وبالترتيب المذكور
في بعضها فالمعتمد هو ما يترجح في نظر المجتهد في الموارد وما ذكره بعضهم من حيث انكر وظيفة المجتهد من
في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها الائمة لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بلا تأمل

من الرجوع الى ما ورد من الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة لما رأى اختلافها اقتحم كلا
منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها بعضها على بعض باجتهاده وحسب ان ذلك
رجوع الى الروايات وغفل ان ذلك ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده وهو كر على ما فر عنه
لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام في الاخبار الكثيرة وضم به
او السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية عمر بن حنظلة ان لم تعلم
الموافقة والمخالفة ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى آخر ما ذكره ولا دليل
على ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور واظهر من الروايات واغرب من هذا ما اختاره
بعض الافاضل من الاخباريين المتأخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل
اختلافها وورود الاشكالات عليها قال ومن تأمل فيها وفي قول القائم ع انه هو الذي اوقع
الخلاف بين الشيعة لكونه ارفق لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى
ومنع وجوب الترجيح مستدلا بانه لم يثبت لزوم التطبيق بما هو احد الامرين بعنوان التخيير
او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول الصادق ع
معارض بقولهم ع كثرت علينا الكذابة والفاقة وان الملاعين في كتاب اصحابنا قول امير المؤمنين ع
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر
لنا بالعيان من السوانح والاختلافات وانتشار امر الروايات واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها
ينادي بلزوم التفحص والتفتيش والاجتهاد وكل الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك
ومثل الكلام مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد

والترجيح فاذا اورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معاً فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق
فالترجيح كيلا يكونوا مقصرين في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع
ولا يقول بعضها معاً وقد سبق في حصول حكم شيئين يجوز له العمل بهما لولا التعارض ومع
التعارض فلا رخص الائمة عم في العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وشيحانه في نفس الامر
وانتم ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز
عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين ثبت
ومن اين علم بان احاديث التخيير من اولي الامر من المعصوم عم دون غيره وان مراده هو التخيير
قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وكما يجوز
تلك الاخبار على الاستحباب قلنا ان تحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح على وجه يرجح ما ذكرت
فانا لو سلمنا عنك ذلك في الاصول قلنا ان نقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح بمقتضى
واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاخبار احد المجتهدين للمقلد
وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام
في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي
متقدمي اصحابنا ومتأخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف
والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك
سيما مع اختلافها في تأدية المعصوم عم ربما حكم فيها بالتخيير مطلقا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح
لكنها مختلفة في ان التخيير بعد اي التراجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به

بحيث يرتفع الأشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن مرجح الخاص نعم هذه الأخبار
مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها واوفقيتها بالاصول
وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على ما اذا كان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام لما يستفاد
من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف
حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وانه جاز لك العمل
بكل منهما في تلك الحال ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على
العبادات والتوقف على الدعاوى والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لأن
العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو
الظاهر منها والحاصل ان هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام الترجيح والرجوع الى
المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى ما ذكره في المرجحات الاخبارية اقوى شاهد
قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح ومع ذلك فقوة القول بالتخيير
عند العجز وضعف القول بالتوقف مع ملاحظة ما مر في الادلة العقلية اظهر واما القول بالتساقط
والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكاليف وسيما بعد
ملاحظة الاخبار الواردة في انه لم يبق شيء الا وورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند
اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان
وجود المرجح لما نحن فيه وقد حصل علينا تحصيل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة مقتضى
احد الامارتين لا اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير فان الاختلاف

منا او انه ابيح لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف لواحد معين
منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما في سائر الادلة فان وقع بين
آيتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بما يقتضيه من
تقييد وتخصيص ان امكن ويجعل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن ذلك فان علم التاريخ ولم يمكن
الجمع بينهما توجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتاخر ناسخ
وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما
بدليل آخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان
من الائمة فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب ومع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد
من السنة وظنية الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فتوقف مثل
السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت العام
والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك
الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط
بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد من الزلل ومع فرض التساوي فحكمهما حكم تعارض
الخبرين واما الاجماعان القطعيان فقد اشرنا امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ
منهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع الجهالة فيرجع الى المرجحات الخارجية واما التعارض
بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت منهما وماخذه فرجحان الدليل الذي ثبت
اصل الحكم المستصحب به من موجب الرجحان وكذلك يتفاوت اقسام الاستصحابات بتفاوت

الأدلة على حجيتها كما أشرنا إليه في محله وكل ذلك بملاحظة اعتضاد كل منها بالأصل أو بدليل
آخر وهكذا وضع الشارع وعدم إمكان الترجيح وعدم إمكان العمل بهما كما في بعض العقود
التي أشرنا إليها فالتخيير وأما التعارض بين الأصل والظاهر المتداول في ألسنة الفقهاء والأصوليين
وقد فصل الشهيد الثاني في تمهيد القواعد تفصيلا وقال إن الظاهر إن كان حجة يجب قبولها
شرعا كالشهادة والرواية والأخبار فهو مقدم على الأصل بغير إشكال وإن لم يكن كذلك
بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة أو القرائن أو غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل
بالأصل ولا يلتفت إلى الظاهر وهو الأغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت إلى الأصل وتارة
يخرج في المسألة خلاف ومن أمثلة الأول إثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة وإخبار
ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته أو بالعكس ومثل الإخبار ببلوغ الظل في موضع
معلم منه ودخول الظهر بالأخبار بنفس الظاهر ومن أمثلة الثالث أن يشك بعد الفراغ من الصلوة
أو الطهارة في فعل من أفعالها فإن الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به والعمل بظن دخول
الوقت مع عدم إمكان تحصيل العلم وتزويج امرأة المفقود بعد الفحص أربع سنين على التفصيل
المعهود إلى غير ذلك ومن أمثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق إذا غلب على الظن نجاسته
وطهارة ما بأيدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الأول النجاسة وفي الثاني والثالث
الطهارة أقول وفيما ذكره تأمل فإن الخلاف والوفاق في المقامات غير مضبوط ومع التحقيق
أن الأدلة الشرعية واعتبر للأصل والقول بأن الأصل مقدم على الظاهر فيما يستفاد الظهور
من الأدلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الظاهر عكسه لتقدم الظاهر إلا أن حصر

الدليل وما قدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصور ومنها ما ذكرنا وان كان تقديم
الاصل على الظاهر ايضا كثيرا سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحيوان فان هذه
المذكورات مما ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الآخر ولذلك
اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم
والجلود ونحوها والثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل خارجي وقد مر التفصيل في مبحث الاجتهاد
والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل الظن للمجتهد بترجيح احد
الطرفين فهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة او من الظنون الحاصلة بسبب العرف
والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انها مما لا اختصاص عندنا كما حققناه في محله
مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان الترجيحات في الادلة المتعارضة
قد تتركب وتختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح
ومنه المرجع رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة على السيئات ولقننا حجتنا
يوم يسئلنا عن تقصير ما ربما فاوضناه من الخطيئات وكتب ما اثبتناه في هذه
الصفحات على صحائف الحسنات واقال به الزلات والعثرات ونفعنا به وجميع
المؤمنين انه ولي الخيرات وعافي الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين
عن الارجاس والادناس افضل الصلوة تم المجلد الثاني من القواعد بعون الله الملك
المتعال في يد اقل واحقر وافقر الطلاب محمد بن صالح عفى الله له
ولوالديه وكان الفراغ من تسويد هذه النسخة في عشرين شهر جمعه

سنة

22A

شهر رجب المرجب بعد

الف ومائتين وستة

من الهجرة النبوية

١٢٥٦

من شهور سنة

مم م

